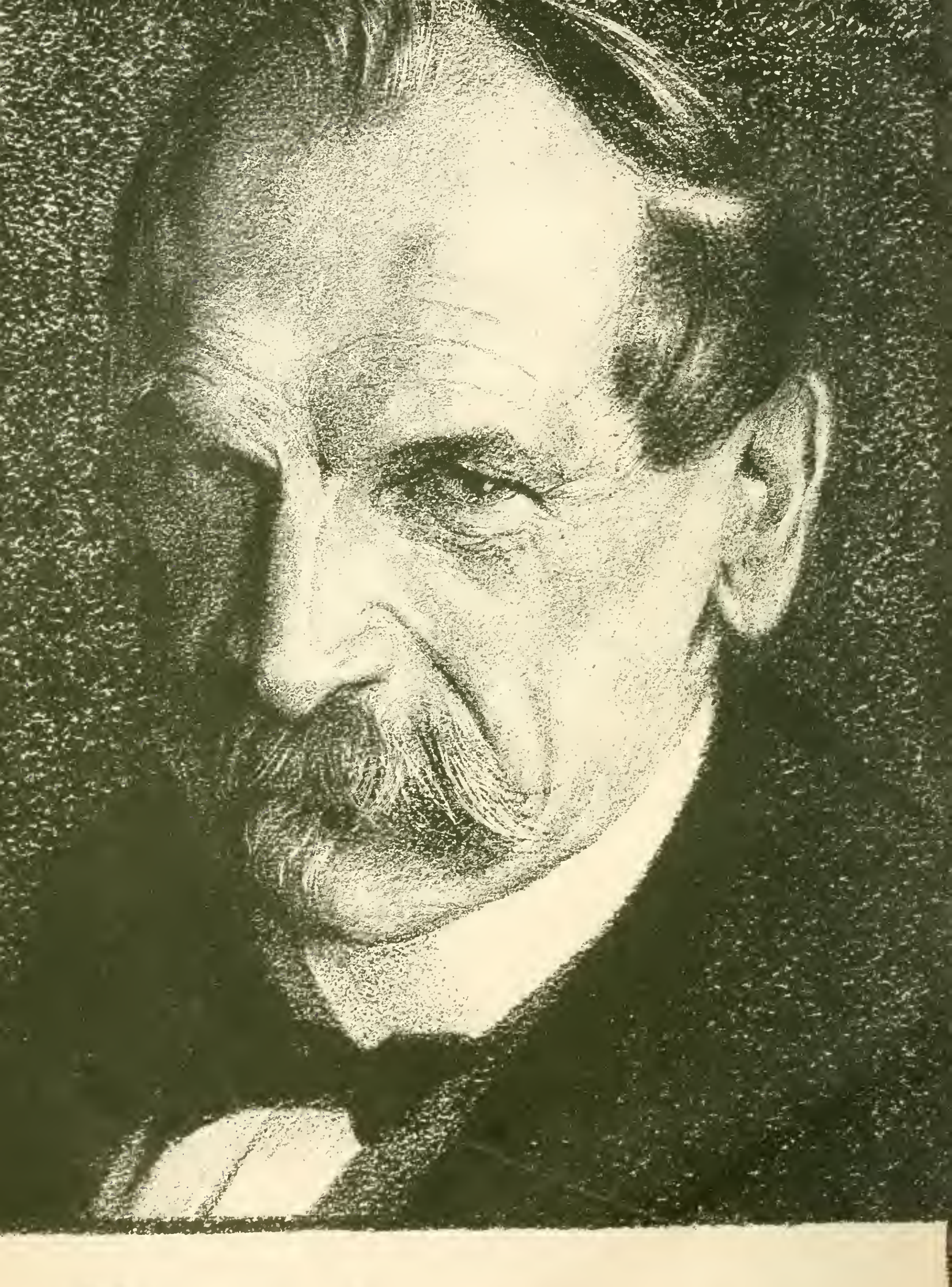

UNIV. OF
TORONTO
LIBRARY











Otto Liebmann

Originalsteinzeichnung Studien



KANT-STUDIEN.

PHILOSOPHISCHE ZEITSCHRIFT

UNTER MITWIRKUNG VON
E. ADICKES, É. BOUTROUX, J. E. CREIGHTON,
W. DILTHEY, B. ERDMANN, R. EUCKEN, P. MENZER, A. RIEHL,
F. TOCCO, W. WINDELBAND
UND MIT UNTERSTÜTZUNG DER „KANTGESELLSCHAFT"

HERAUSGEGEBEN VON

DR. HANS VAIHINGER UND DR. BRUNO BAUCH
PROFESSOR IN HALLE — PROFESSOR IN HALLE.

FÜNFZEHNTER BAND.



BERLIN,
VERLAG VON REUTHER & REICHARD
1910.

WILLIAMS & NORGATE, LONDON. — LEMCKE & BUECHNER, NEW YORK.
H. LE SOUDIER, PARIS. — CARLO CLAUSEN, TORINO.

INHALT.

Selbstanzeigen:

Mitteilungen:



An Otto Liebmann.

Von **Walter Kinkel.**

I.

Wer lehrt das Herz, den rechten Weg zu finden?
Von Leid zu Lust, von Lust zu Leid getragen,
Erwacht der Mensch aus dumpfen Kindheitstagen
Und sieht verwundert Stund' um Stunde schwinden.

Vergeblich sucht er Wechselndes zu binden:
Das Schicksal achtet nicht sein bittres Klagen.
Da stirbt gemach des Einen Hoffen, Wagen,
Wie des Genusses Fesseln ihn umwinden;

Sein Ich verweht wie nächtlich dunkle Schatten —
Der Andre aber fühlt den Mut sich heben;
Er mag sich nicht der Macht der Zeit ergeben,

Und will auch endlich seine Kraft ermatten,
Er lässt nicht ab zu ringen, suchen, streben, —
Weltheimweh führt ihn fort zu ewgem Leben.

II.

Weltheimweh hat auch Dir das Herz entzündet:
Und in des Tages wechselnden Gestalten
Empfandest Du ein unverbrüchlich Walten,
Das sich dem Geist in stillen Stunden kündet.

Und so, der Menschheit reinstem Trieb verbündet,
Hast Du die Sehnsucht ewig wach gehalten
Und hast uns so, im Neuen wie im Alten,
Manch ernst Geheimnis klaren Blicks ergründet.

Und wie in Dir die Seele jung geblieben,
Entfachtest Du in Deiner Schüler Scharen
Den Drang zum Schönen und den Trieb zum Wahren,

Und lehrtest sie des Forschens Mühe lieben:
An ihrem Danke magst Du's heut erfahren,
Dass nicht vergeblich Deine Werke waren.



Otto Liebmanns Philosophie.

Von Wilhelm Windelband.

Man könnte Liebmann den treuesten aller Kantianer nennen. Er ist einer der Ersten gewesen, die mit eindrucksvoller Energie auf den vergessenen Kritizismus zurückwiesen: er hat dann redlich daran gearbeitet, die besten und höchsten Ergebnisse der Wissenschaft des neunzehnten Jahrhunderts, vor allem der Naturforschung unter Kants philososophische Gesichtspunkte zu rücken und in die grossen Linien seiner Weltanschauung einzufügen: und er hat dabei so streng wie kein anderer diese Linien eingehalten und immer wieder mit fester Hand ihr unverrückbares Grundgefüge gezeichnet.

Als sein erstes Buch „Kant und die Epigonen“ erschien (1865), da sassen auf den Kathedern noch die Schüler von Kants metaphysischen Nachfolgern, und ihre Diskussionen erfüllten die zünftige Literatur: aber das Interesse der gebildeten Welt war ihren Systemen entfremdet; statt ihrer hatte die naturwissenschaftliche Denkart sich ausgebreitet und, aller kritischen Vorsicht ledig, ihren naiven Materialismus zum metaphysischen Dogma erhoben. Gegen beide Fronten war es gerichtet, wenn Liebmann mit jedem Kapitel seines frischen und schneidigen Büchleins auf das Ceterum censeo kam: also muss auf Kant zurückgegangen werden.

Aber freilich, Kant musste erst wieder entdeckt werden; ja, Liebmann musste ihn selbst erst für sich selbst entdecken! Denn ein klein wenig lag damals auch für ihn noch über Kants Bilde der Schleier, den dereinst Reinholds, von den Kantianern der Schule angenommene, Missdeutung darüber geworfen hatte. Es war die Auffassung der kritischen Erkenntnistheorie, wonach alle

Weltvorstellung als eine rätselhafte Funktion zwischen einem unbekannten An-sich des Objekts und einem ebenso unbekannten An-sich des Subjekts schweben sollte, von jenem nach ihrem Inhalt, von diesem nach ihrer Form bestimmt. Diese Auffassungsweise hatte den Naturforschern bei ihrer Theorie der Sinneswahrnehmung gelegen, und die letztere hat deshalb das Feld gebildet, auf dem eine zeitlang Naturforschung und Kantische Philosophie zusammenarbeiten zu können glauben durften. Von hier ist auch Liebmann ausgegangen. Als der Tübinger Privatdozent seine Untersuchung „Über den objektiven Anblick“ herausgab (1869), wandelte er die Wege, die Schopenhauer und Helmholtz gebahnt hatten. Mit ihnen setzte er neben den sensualen Faktor der Wahrnehmung den intellektuellen, zu dem letzteren rechnete er ausser den Anschauungen Raum und Zeit von den Kategorien nicht nur die Kausalität, sondern auch sehr richtig die Subsistenz: aber er war dem wahren Sinn der transscendentalen Analytik schon damals auf der Spur, wenn er unter dem dritten, dem „transscendenten“ Faktor die überempirische Notwendigkeit verstand, die zwischen den beiden andern so besteht, dass erst aus ihr sich das ergiebt, was wir „Existenz“, Wirklichkeit im Sinne des transscendentalen Idealismus nennen dürfen. Gerade in der Art, wie Liebmann hier den landläufigen, Jacobi-Reinholdschen Begriff des „Ding-an-sich“ mit Recht als völlig unbrauchbar bekämpft, kommen die Prinzipien des wahren Kant zu ihrem Rechte. Darin, wie in der Kritik der Kategorienlehre, stand Liebmann schon damals auf dem Standpunkte, den er später dahin formuliert hat, dass zwar viele, vielleicht alle einzelnen und buchstäblichen Fassungen der bei Kant historisch bedingten Begriffe seiner Lehre korrigiert werden müssen, dass aber der Geist der Transscendentalphilosophie unsterblich sei.

Diesen Geist galt es in der Folgezeit zu begreifen, zu begründen, zu vertreten, zu verteidigen. Denn es kamen die Tage, in denen gerade jene scheinbare Intimität zwischen der kritischen Erkenntnistheorie und der Physiologie der Sinnesorgane und jener Bund zwischen Kantianismus und Naturforschung, den Albert Langes Geschichte des Materialismus inaugurierte, zu einer Ausdeutung der Kantischen Lehre in Psychologismus und Relativismus führte.

Die Philosophie sollte in Erkenntnistheorie und diese in ein tatsächliches Beschreiben des empirischen Wissens aufgehen. In diesen Zeiten hat Liebmann auf dem Strassburger Katheder den Kampf um den Geist der Transscendentalphilosophie gekämpft. Wer ihm damals persönlich nahestand, der weiss, unter wie schwierigen Verhältnissen, — er weiss aber auch, mit wie glücklichem Erfolge dieser Kampf geführt wurde. Es war eine grosse Wirkung der Persönlichkeit. Eine Fülle des Wissens strömte in seiner Rede, aber sie war stets zu lebendigster Anschaulichkeit geformt. Und in diesem Wissen wühlte ein scharfer Grübelsinn, um überall in die Tiefe zu graben. Unvermerkt fand der Zuhörer das Selbstverständliche in ein Problem verwandelt, — nun tauchten die Heroen des Denkens vor ihm auf, die sich daran, ach vergebens! gequält, — und zum Schlusse ward aus der Sache selbst die Einsicht in die Stelle gewonnen, an der alle menschliche Erkenntnis halt machen muss. Diesen Zwang des kritischen Philosophierens, den Liebmann auf seine Zuhörer ausübt, bezeugen Zug um Zug die im Zusammenhange mit seinen Vorlesungen erwachsenen Abhandlungen, die er in der Schrift „Zur Analysis der Wirklichkeit" (zuerst 1876) zu einem wohlgefügten Ganzen vereinigt hat. Es ist eines der eigenartigsten Werke, in denen je ein Philosoph seine Weltanschauung dargelegt hat. Da ist, so scheint es, keine Spur von lehrhafter Gesamtdarstellung: jede Abhandlung stellt ihr Sonderproblem und diskutiert es durch die ganze Fülle seiner historischen Dialektik hindurch, um schliesslich an den Punkt zu führen, an dem sich übersehen lässt, welche Fragen daran beantwortet sind, welche beantwortbar bleiben und welche niemals beantwortet werden können: und höchstens will sich bei diesem ersten Anblick aus diesen Einzelbetrachtungen schliesslich so etwas wie ein Ganzes summieren. Wer aber genauer zuschaut, der findet, dass alle diese Besonderheiten Teile eines organischen Ganzen sind, die sich gegenseitig verlangen und bedingen und ein einheitliches Leben des Gedankens darstellen.

Nicht zufällig versuche ich damit den Eindruck von Liebmanns Hauptwerk an dem Gegensatze mechanischen und organischen Zusammenhanges zu veranschaulichen: denn keinem Problem ist er selbst häufiger, vielseitiger, energischer zu Leibe gegangen, als

diesem Verhältnis. Das hängt offenbar damit zusammen, dass er mit der Grundstruktur auch seiner eignen Erkenntnistheorie immer bei der Kantischen Lehre von den Grundsätzen des reinen Verstandes beharrt hat, die wesentlich auf die Rechtfertigung der mathematisch-physikalischen Theorie hinauslaufen und deshalb die mechanistische Erklärung aller Erscheinungen nach den Gesetzen von Raum, Zeit und den Kategorien, insbesondere der Substanz und der Kausalität, mit so ausschliesslicher Bestimmtheit verlangen, dass eben damit der Organismus zum Wunder in dieser Welt des Mechanismus wird. Zwar hat Liebmann sich von dem architektonisch symmetrischen Aufbau des Kantischen Kategorien- und Grundsätzesystems völlig frei gehalten; aber auch hierin ist er dem Geiste der Transscendentalphilosophie insofern durchaus treu geblieben, als er den Zweck nicht als konstitutive Kategorie, wohl aber als eine vernunftnotwendige und völlig unausweichliche Betrachtungsweise angesehen haben will. Mit unermüdlichem Scharfsinn hat er immer wieder den darwinistischen Theorien, wenn sie das Problem der Zweckmässigkeit aus der Welt geschafft zu haben glaubten, ihre eigene, heimliche, ihnen selbst nicht klar gewordene Teleologie als ihre Voraussetzung nachgewiesen. Von verschiedenen Seiten her hat er gezeigt, wie in der Weltauffassung neben dem platonischen Motiv, das von der Ideenlehre zu dem Prinzip der Naturgesetzmässigkeit fortgeschritten ist, das aristotelische Motiv der Entelechie unabweisbar und unentbehrlich sei. Wenn ihm das Verhältnis zwischen beiden als ein letztes, unlösbares Rätsel gilt, so weiss er sich auch darin mit der Stellung Kants, wie sie in der Kritik der Urteilskraft ausgesprochen ist, im Prinzip völlig einverstanden. Aber indem er das konstatiert, bemerkt er gelegentlich: „nur das könne dabei fraglich bleiben, ob die Grenzen des menschlichen Erkenntnisvermögens wirklich genau an dem Orte liegen, wo Kant sie gezogen hat“. Was dies bedeutet, ist nicht schwer festzustellen. Kant hat nicht nur die mechanische Erklärung der gestaltenden und erhaltenden Vorgänge im einzelnen Organismus, sondern auch das kühne Abenteuer des Archaeologen der Natur, der die ganze Reihe der organischen Bildungen aus einer Urform mechanisch ableiten wollte, wenigstens im Prinzip und dem regulativen Postulat nach

für möglich gehalten und nur die „ursprüngliche Organisation" als schlechterdings unbegreiflich für das menschliche Denken angesehen: Liebmann dagegen findet schon in dem „idiotypischen" Charakter eines jeden Organismus und einer jeden Art das der mechanischen Erklärung spottende Wunder der Zweckmässigkeit und Zielstrebigkeit. Hier zieht also der Kantianer die Grenzen der menschlichen Erkenntnis ein gut Stück enger als Kant selbst.

Das ist um so charakteristischer, als Liebmann das Bedürfnis nach einer Lösung dieser Probleme so stark und lebhaft empfindet als nur irgend einer. Und damit stehen wir unmittelbar vor der Eigenart seiner intellektuellen Persönlichkeit, die sich eben damit als durchaus kantisch bestimmt. Er besitzt im höchsten Grade das metaphysische Bedürfnis, man könnte auch von ihm sagen, er sei „in die Metaphysik verliebt". Er verfügt dazu über den Ernst der Betrachtung und die Schärfe des Verstandes, die dazu gehören, um gerade in dem scheinbar Selbstverständlichen das Problem zu entdecken, und er hat den Trieb und den Schwung der Phantasie, die das Erkennen vom Einzelnen zum Ganzen hinaustreiben und emporziehen: wer sich davon überzeugen will, der lese die Dichtungen, die der Denker unter dem Titel „Weltwanderungen" veröffentlicht hat. Aber er besitzt in gleich hohem Grade die Selbstbeherrschung des Intellekts, die innere Disziplin, die den Erkenntnistrieb bändigt, die niemals das Verlangen für ein Vollbringen nimmt, und damit die Resignation innerhalb der selbstgesetzten Schranken. Von diesen Voraussetzungen her hat Liebmann seine „kritische Metaphysik" geschaffen. Ihre Grundlage und ihre Richtschnur bilden die Gesetze des Intellekts, ohne die es nun und nimmermehr irgend eine Theorie geben kann: als die Klimax der Theorien, als die Arten der Notwendigkeit, als die Schichten des Apriori hat sie Liebmann entwickelt. Ihre Geltung für alle Erfahrung ist ihm die allgemeinste und zugleich die gewisseste aller Tatsachen selbst, — er bezeichnet sie gern und glücklich als die „Logik der Tatsachen", aber er hält in echt kritischem Sinne jeden Versuch, sie noch wieder zu „begreifen", zu „erklären" oder dogmatisch-metaphysisch zu deuten für aussichtslos. In dem Rahmen dieser generellen Notwendigkeiten entspringen nun aber die sachlichen Wirklichkeiten, welche die Probleme des metaphysischen Denkens bilden, so unentfliehbar

und so gewichtig, so tief in unser ganzes Wesen greifend wie ihre Erlebnisse selbst in ihrer Unmittelbarkeit. Niemals reicht ihre Analyse bis an das Letzte ihrer Gegebenheit: aber darum ist unsre Denkarbeit an ihnen doch nicht umsonst. Jedesmal zeigt die Geschichte für diese immer wiederkehrenden Probleme verschiedene, auch ihrerseits immer wiederkehrende Lösungsversuche. Wir können feststellen, was darin nach den Tatsachen und ihrer Logik als einwandfreies Ergebnis gewonnen worden ist — was bei weiterem Wachstum unseres Wissens und seiner rechten Bearbeitung noch gewonnen werden kann — und andrerseits, was der Natur der Sache nach unsrer Erkenntnis immer verborgen bleiben wird und muss. Das ist die philosophische „Analysis der Wirklichkeit", die kritische Metaphysik. Sie umfasst die Fragen der Ethik und Ästhetik in gleicher Weise, wie diejenigen der wissenschaftlichen Erkenntnis: in der Ausführung des Buches und in den Fortsetzungen, welche dessen Untersuchungen in den beiden Bänden „Gedanken und Tatsachen" (1882—1904) erfahren haben, ist den Problemen der Werte zwar kein so grosser Umfang wie denen des Seins und des Geschehens gewidmet, aber dafür in gedrängter, oft lapidarer Kürze aus einer ernsten und grossen Lebensanschauung heraus ein reicher Ertrag begrifflicher Festigung abgerungen worden.

Diese kritische Metaphysik scheidet Liebmann scharf und sicher von aller dogmatischen, alter und neuer. Die apodiktische Wissenschaft vom Wesen der Dinge soll mit Kant ein für allemal preisgegeben sein: die kritische Metaphysik will nichts sein als „eine strenge Erörterung menschlicher Ansichten, menschlicher Hypothesen über das Wesen der Dinge". Aber man würde sehr irren, wenn man nach solchen Erklärungen Liebmanns Stellung irgendwie in die Nähe relativistischer oder gar pragmatistischer Auffassungsweisen rücken wollte. Die Hypothesen, die seine Metaphysik diskutiert, beziehen sich auf die sachlichen Einzelprobleme der Weltansicht, und die Kriterien, die dieser Diskussion zu Grunde liegen, sind für ihn die aller Relativität überhobenen notwendigen und ewigen Wahrheiten des Denkens und Anschauens. „Mit ihnen üben wir das Hausrecht unserer Intelligenz" über alles aus, was je Inhalt unseres Bewusstseins

werden kann. Und diese Grundstruktur alles Bewusstseins ist für Liebmann durchaus Kantisch: dazu gehören vor allem die Notwendigkeiten räumlicher und zeitlicher Anschauung, obwohl die interessanten und vielseitigen Grübeleien über das Zeitproblem Liebmann an mehr als einem Punkte über den Kantischen Horizont der Phänomenalität hinauszudrängen scheinen, dazu gehört weiter die Identifikation des Prinzips der Kausalität mit dem der Gesetzmässigkeit: auch Liebmann kennt kein anderes Kausalverhältnis als dasjenige, worin die Ursache der Wirkung ihr Dasein in der Zeit nach einer allgemeinen Regel bestimmt.

Auch insofern bleibt diese kritische Metaphysik durchaus Kantisch, als sie mit vollem Bewusstsein an den Grenzen menschlicher Erkenntnis stehen bleiben will. In beiden Fällen soll dieser Anthropologismus freilich nicht bedeuten, dass sie auf die empirischen Bestimmungen der menschlichen Spezies, auf ihre Bedürfnisse, Gewohnheiten und Entwickelungen begründet, wohl aber, dass sie in ihrer Geltung für unser Wissen darauf beschränkt sei. Auch Liebmann bemerkt wohl gelegentlich, die (formal) logische Notwendigkeit habe absolute Gültigkeit für jedes vernünftig denkende Wesen überhaupt, gleichviel ob dessen sonstige Geisteskonstitution mit der unsrigen zusammen stimmt oder nicht: aber da aller Inhalt, den wir damit denken können, in die „menschlichen“ Anschauungen von Raum und Zeit gebannt ist, so bleibt jene Möglichkeit völlig unfruchtbar. Auch das „Bewusstsein überhaupt“ fasst Liebmann lediglich als logisches Subjekt und ebensowenig als überpersönliche wie als individuelle Realität. Allen Spekulationen deshalb, die von diesem Punkte aus den Bann des Kantischen Phänomenalismus zu durchbrechen suchen, hält er die transscendale Ästhetik als den Kernpunkt der kritischen Philosophie entgegen.

Das ist Liebmanns historische Stellung: zwischen der Scylla des psychogenetischen Empirismus und der Charybdis der neuidealistischen Metaphysik hat er mit fester Hand das Schiff des Kritizismus hindurchgesteuert. Die Erneuerung des Kantianismus ist zuerst auf den einen Seitenweg geraten, sie ist jetzt im Begriffe, den andern einzuschlagen. Liebmann hat den Kurs Kant's eingehalten, und er hat gezeigt, dass er zu einer kritischen Metaphysik führt, — dass er nicht hängen zu bleiben braucht in einer

formalen Erkenntnistheorie, sondern dass die kritische Methode eine lebendige und ertragreiche Bearbeitung aller inhaltlichen Probleme der Weltanschauung nicht nur gestattet, sondern verlangt. Freilich muss man nicht darauf zählen, fertige Weisheit lockend ausgebreitet zu finden, sondern gewillt sein, ernstlich mitzudenken, und darauf gefasst, an den Grenzen der Menschheit sich mit wohlerwogenem Verzicht zu bescheiden. Diese sachliche Fülle, dieser anschauliche Reichtum bei allem Ernst und aller Strenge der Gedankenführung sichert dem Liebmann'schen Kritizismus seine dauernde Wirkung auf unser philosophiebedürftiges Geschlecht. Ich habe oft die Erfahrung gemacht, dass sich für jüngere oder ältere Menschen, die aus modernen, praktischen oder spezialwissenschaftlichen Zuständen heraus Zugang zur Philosophie suchten, nichts so wirksam, so anregend und lehrreich, so zum Selbstdenken erziehend erwies als Liebmann's Bücher. Möchte er in so intensiver Wirkung den reichen Lohn seiner edlen Gedankenarbeit noch lange geniessen!

Liebmann als Erkenntnistheoretiker.

(Untersuchungen zur Theorie der Apriorität, sowie über die Evidenz der geometrischen Axiome.)

Von Erich Adickes.

I.

Als Liebmann 1865 die Parole: „Es muss auf Kant zurückgegangen werden" ausgab, da trat er als Erkenntnistheoretiker dem metaphysischen Dogmatismus entgegen. Und vorwiegend Erkenntnistheoretiker, seinen Neigungen nach wie in der Richtung seines Forschens, ist er auch weiterhin geblieben, seine ganze wissenschaftliche Laufbahn hindurch.

Er selbst will sich jene Parole garnicht als persönliches Verdienst angerechnet wissen: er habe mit ihr nur „einem Gedanken präzisen Ausdruck verliehen, welcher damals sozusagen in der Luft schwebte" (A. 231).[1]

Gewiss! wäre letzteres nicht der Fall gewesen, so hätte der Gedanke nicht derart wirken können, wie er es tat. Aber dass gerade Liebmann jene Parole ausgab, und zwar in so scharfer, energischer Form: das war doch kein Zufall, es war in seinem ganzen Geisteshabitus begründet. Kritik geübt war an den dogmatischen Systemen auch schon vor ihm genug und übergenug. Scharfsinnig hatte der eine des andern Schwächen erspäht, nur die eigenen sah keiner. Jeder glaubte seine Vorgänger bündig widerlegen zu können und war trotzdem überzeugt, seinerseits ein Gebäude errichtet zu haben, das dem Sturm der Jahrtausende werde widerstehen können. Und das, obwohl er doch auf derselben Grundlage gebaut und dieselben Materialien benutzt hatte wie die vor ihm. Aber so redet oder denkt eben der echte Metaphysiker:

---

[1] Ich zitiere „Zur Analysis der Wirklichkeit" 3. Auflage als „A."; „Gedanken und Tatsachen" Bd. I und II als „G. I", „G. II", „Kant und die Epigonen" als „K.", „Über den objektiven Anblick" als „Obj.", „Die Klimax der Theorien" als „Kl.".

bis auf ihn nur eine Kette von Irrtümern, er aber bildet den Wendepunkt der Zeiten als Inkarnation der ewigen Wahrheit. Und dass andere ähnlich vermessen reden, stört ihn so wenig wie den Offenbarungsgläubigen die Tatsache, dass auch andere Religionen beanspruchen, Offenbarungen des lebendigen Gottes zu sein.

Und in die Mitte dieser metaphysischen Architekten tritt nun Liebmann als echter Erkenntnistheoretiker und zeigt ihnen, dass der Grund, auf dem sie bauen, überhaupt nicht fähig ist, Paläste der Wissenschaft zu tragen, dass ihre Materialien gar nicht aus wirklichen Quadern und Balken und Säulen bestehen, sondern nur aus — Karten, und dass deshalb ihre sämtlichen Bauwerke nichts sind als Kartenhäuser, die schon das leiseste Lüftchen erkenntnistheoretischer Kritik umbläst. Das eigentliche Thema der kritischen Philosophie sieht er in der „Durchführung der Regel, dass die menschliche Spekulation, bevor sie an grossartige, weitschauende Gedankenkonstruktionen geht, sich erst darüber Rechenschaft geben muss, wie weit ihre Kräfte reichen“, in der „Beantwortung der Frage: Was kann ich überhaupt erkennen?“ (K. 10—11). In konsequenter Entwicklung, ihren Prinzipien getreu, könnte die kritische Philosophie niemals transscendent werden (K. 207). Denn transscendent ist „ein Problem, das die menschliche Fassungskraft übersteigt“, oder das, „wovon wir nichts wissen und nichts begreifen können“ (O. 129—30). Er fragt: „Wozu sollen wir in einem unmöglichen Gebiete Probleme suchen, da uns auf dem wirklichen zahllose fesseln? Immanente Probleme finden sich überall und vermehren sich fortwährend, mit jedem Schritte, den die Forschung der Erkenntnis gewinnt. Je grösser der Inhalt, desto weiter die Grenze. Und das gilt nicht etwa bloss für die Empirie; nein, für die Spekulation, die Philosophie. Wozu wollen wir also weiter schweifen, da das Gute so nahe liegt?“ (K. 208).

Dies „Gute“ ist vor allem die Erkenntnistheorie: ihr blieb er treu bis auf den heutigen Tag. Für sie war er praedestiniert, insofern er alle die Eigenschaften, die den Erkenntnistheoretiker, gleichsam als Typ betrachtet, charakterisieren, in reichem Masse in sich vereinigt.

Liebmann ist einer der grossen Frager, einer von denen, die an der Aufstellung der Probleme nicht geringere — fast hätte ich gesagt: noch grössere — Freude haben, als an ihrer Lösung. Häufig stellt er die Prämissen zu einem transscendenten Schluss unmittelbar neben einander, ohne die Konklusion zu ziehen; manches

höchst wichtige Problem sucht er nur als Problem scharf und treffend zu formulieren, lässt es dann aber ungelöst stehen, obwohl eine konjekturale Lösung ganz nahe liegen würde: das letzte Wort schwebt ihm zwar auf den Lippen, aber er spricht es nicht aus. Es hindert ihn daran, wie er selbst sagt, „eine gewisse Reserve, ja eine heilige Scheu. Denn der Philosoph, wenn er kein Wahrsager ist, so sei er doch ein Wahrheitsager; und dazu gehört, dass er nichts als gewiss behaupte, was er nicht gewiss weiss“ (A. 12).

Ich wüsste keinen unter den modernen Philosophen, der es Liebmann im scharfen Erfassen und klaren Herausarbeiten des springenden Punktes zuvor täte. Und dabei die grosse pädagogische Kunst in der Art, wie er den Leser vom Bekannten, Alltäglichen aus in die Tiefe führt, wie er ihn im Selbstverständlichen die verborgenen Schwierigkeiten finden lässt. Es geht eine suggestive Kraft von seinen Erörterungen gerade der fundamentalen erkenntnistheoretischen Probleme aus. Er zwingt, mit zu arbeiten, mit zu bohren. Weshalb seine Schriften auch gerade zur Einführung in die Philosophie so sehr geeignet sind! Bei manchem naiven Realisten dürften die scharfen Pfeile seines Zweifels schon das dreifache Erz des Dogmatismus durchbohrt haben.

Viel Fragen macht vorsichtig und kritisch, noch mehr aber hat es Vorsicht und Kritik zur Voraussetzung. Beide Eigenschaften sind bei Liebmann in hervorragendem Maasse ausgebildet. Mit ihnen verbindet sich das Bedürfnis nach Selbstbesinnung, nach völliger Klarheit über Art und Tragweite der getanen oder zu tuenden Schritte. Daher überall sein energisches Drängen auf strenge Scheidung zwischen Gegebenem und Hinzugedachtem, zwischen Tatsachen und Deutungen, sein grosses Interesse an methodologischen Erwägungen und vor allem an dem Grundproblem: der Frage nach den Grenzen, dem Wahrheitswert und Gewissheitsgrad menschlichen Erkennens.

Hier ist er unerbittlich: jeden Versuch einer wissenschaftlichen Metaphysik des Transscendenten schneidet er radikal ab, Wissen giebt es nur von der Erfahrungswelt und ihren Bedingungen, das Reich des ὄντως ὄν bleibt dem subjektiven Glauben und Wähnen des Einzelnen überlassen. Die Philosophie ist ihm wie Kant die Wissenschaft von den Grenzen der Vernunft (A. 6). Die Hoffnung auf Erreichbarkeit einer endgültigen philosophischen Weltdeduktion hält er für vergeblich (A. 11). Immer wieder weist er auf das

nachdrücklichste auf die vielen, für immer unübersteigbaren „immanenten Schranken der menschlichen Intelligenz" hin, „von welchen der gedankenlose gewöhnliche Menschenverstand und das kurzsichtige Selbstvertrauen des dogmatischen Metaphysikers nichts weiss oder wissen will" (A. 62; ferner 99, 112, 113, 160, 166, 194, G. II 35, 50, 89, 105—106 und sonst oft). Demütig und bescheiden zieht er „um der reinen Wahrheit willen resignierenden Zweifel der ausschweifenden Behauptung vor" (A. 113). Der echte Metaphysiker dagegen „muss kategorisch sprechen, weil er die endgültige Lösung des Welträtsels geben will; er kann nicht anders. Er darf keinen Widerspruch, keinen Zweifel, kein Bedenken gelten lassen; denn die vermeintliche Absolutheit seines Standpunktes verbietes dies". In Wirklichkeit freilich handelt es sich in der dogmatischen Metaphysik gar nicht um „ein objektiv begründbares Wissen, sondern um einen Glauben, eine zwar sehr feste, aber doch lediglich subjektive Überzeugung, genau so wie in der Religion; um ein Credo, das sich der wissenschaftlichen Kritik ohne weiteres entzieht, dessen Wahrheit nur nachempfunden, nachgefühlt, aber, ebenso wie die Schönheit eines Kunstwerks, nie streng bewiesen werden kann" (Kl. 61/62, vgl. A. 251). Die Entscheidungsgründe sind auf diesem Gebiet subjektiver Art: „wo unsre strenge Einsicht ein Ende hat, da pflegen ästhetische Neigungen und zum Teil moralische Überzeugungen das letzte Gewicht in die Wagschale zu werfen" (A. 154). Ähnlich G. II 229—230 mit Bezug auf den Gegensatz zwischen Theismus, Pantheismus und Atheismus: wie man sich „den Hervorgang des Vielen aus dem Einen" denkt, „das ist und bleibt sozusagen Sache des ästhetischen Geschmacks und wird vielmehr durch Neigungen, Abneigungen, durch Phantasie- und Gemütsbedürfnisse, als durch zwingende Vernunftgründe bestimmt".

Dogmatische Metaphysik giebt Liebmann also völlig preis. Dagegen hält er fest an der Möglichkeit einer kritischen Metaphysik im Sinn einer strengen Erörterung menschlicher Ansichten, menschlicher Hypothesen über Wesen, Grund und Zusammenhang der Dinge (Kl. 112, G. II 113).

II.

Fern von allem Dogmatismus ist Liebmann auch in seinem Verhältnis zu Kant. Auf dessen orthodoxe Schüler nach Art der Kiesewetter, Krug, Jäsche blickt er mit einer gewissen Ver-

achtung herab, nicht ohne Grund. Von der Sucht mancher Moderner, à tout prix Anschluss bei Kant zu finden, ist er frei. Er missbraucht auch nicht, was heutzutage keine Seltenheit ist, die von jenem geschaffenen Begriffe und Lehren, sie umprägend und mit neuem Inhalt füllend, nur um sich auf sie berufen und unter des Meisters Flagge segeln zu können. Kant ist ihm eine historische Grösse: sein System erforschen und selbständig philosophieren sind für ihn zwei verschiedene Dinge. Das geschichtliche Verständnis Kants leidet nicht unter dem Bedürfnis nach aktueller Verwertung. Einen wesentlichen Bestandteil Kantischen Denkens, die Lehre vom Ding an sich, hat er sogar wiederholt auf das schärfste angegriffen, viel schärfer, als sachlich und historisch berechtigt ist. Von seiner Analysis der Wirklichkeit sagt er (A. 232): Dies Werk nimmt „nicht innerhalb, sondern ausserhalb der Kantischen Autoritätssphäre seine Stellung. Auf Grund eigener Untersuchungen trifft es in manchen Punkten mit Kant zusammen, in manchen mit Platon, mit Aristoteles oder Spinoza oder Locke, in anderen mit Niemand; und nirgendwo, meines Wissens, gibt es sich irgendwelcher ungeprüften Autorität dogmatisch gefangen“. So redet echte Philosophie, der es um die Sache, nicht um Dogmen oder Namen zu tun ist!

Kants Idee einer Transscendentalphilosophie rechnet Liebmann zu den Ideen, „von denen ein vorher unbekannt gewesener, höherer Standpunkt enthüllt und für immer festgestellt wird“, „die, wenn einmal ihre Konzeption gelungen ist, im Strom der Geschichte ruhig feststehen, während Geschlecht auf Geschlecht an ihnen vorüberzieht“. Solche „bahnbrechende und unvergängliche Konzeptionen“ sind zwar „der Ergänzung, Berichtigung und Umbildung fähig; sie können von der Grundlage aus in verändertem Stil neu aufgebaut werden; aber ihr wesentlicher Kerngedanke bleibt bestehen“ (G. II 1—2). In allen Einzelheiten und Spezialdoktrinen ist die Kritik der reinen Vernunft dem Schicksal der Veraltung ausgesetzt, nicht so als Ganzes, als Verkündigung eines völlig neuen, vorher niemals dagewesenen und nie zu überwindenden Denkstandpunktes. „Ob wirklich zwischen analytischen und synthetischen Urteilen ein absoluter Unterschied besteht; ob die transscendentale Hauptfrage ‘wie sind synthetische Urteile a priori möglich?’ wirklich die ihr zugemutete Tragkraft und Tragweite besitzt; ob Raum und Zeit in der Tat ursprüngliche, reine Anschauungsformen sind, und ob aus ihrer Apriorität in Wahrheit ihre transscendentale Idealität folgt; ob irgendwelche und welche von den zwölf Kategorien

wirklich Kategorien, d. h. unableitbare und notwendige Grundbegriffe der menschlichen Intelligenz sind; das bleibt disputabel. Die transscendentale Deduktion der reinen Verstandesbegriffe . . . kann in vieler Hinsicht lebhaften Zweifel erregen.“ Die Anwendung des Kategorienschemas auf jedes beliebige Thema der Philosophie „ist als eine persönliche Pedanterie und doktrinäre Schwäche des grossen Denkers längst anerkannt“. In den Analogien der Erfahrung hat Kant „nicht, wie er meint, die Vorbedingungen der Erfahrung, sondern höchstens die der Erfahrungswissenschaft aufgedeckt“. Seine „von vornherein aufgestellte Behauptung, dass die Tatsachen der Wahrnehmung ‘nur Erscheinungen’ seien, ist ein unbewiesenes Dogma“. Ebenso giebt Liebmann den Grundgedanken der Dialektik und die Ableitung der Ideen aus den Schlussformen preis. Aber der ganze Standpunkt, der prinzipielle Grundgedanke des Werkes ist nach ihm unveraltet und unsterblich. Und dies „Neue, Bahnbrechende, Epochemachende“ besteht darin, dass Kant „nicht etwa von der Seele ausgeht, oder vom Gehirn, oder von der tabula rasa, oder von einer Leibnizschen Monade, sondern vom Bewusstsein, welches das Ursprüngliche, die Urtatsache κατ᾽ ἐξοχήν ist; dass er nicht nach der intellektuellen Entwicklungsgeschichte des Einzelmenschen oder auch der Menschheit forscht, sondern nach den allgemeinen, typischen Vorbedingungen der Welterkenntnis überhaupt“, nach dem, „was aller Wissenschaft überhaupt und ihrem Objekte ewig zu Grunde liegt“ (G. II 2—8).

Kants „Forschen nach ‘den Erkenntnissen a priori’ war nichts anderes als ein Suchen nach den höchsten Gesetzen des erkennenden Bewusstseins“. Ob „diejenigen Intellektualgesetze, auf die er kommt, die höchsten und letzten oder sekundäre, weiter ableitbare sind, ja ob sie überhaupt das echte Apriori darstellen, . . . dies mag disputabel bleiben. Soviel jedoch steht fest, jene höchsten Intellektualgesetze, — welche es auch sind, — werden auf jeden Fall ebenso sehr für den Erkenntnisakt des Subjekts, als für das erkennbare Objekt, d. h. für die empirisch-phänomenale Welt, schlechthin maassgebend sein müssen“: in dieser Lehre findet Liebmann den tiefsten Wahrheitsgehalt der Vernunftkritik (A. 237/8). Und von dieser Auffassung aus schreibt er seinen „Geist der Transscendentalphilosophie“ (G. II 1—90). Sie ist identisch mit Erkenntniskritik und hat Bedingungen, Grundgesetze, Tragweite und Grenzen unseres Erkennens zu bestimmen (A. 13, G. II 5).

Die Grenzen sind eng, wie wir sahen (oben S. 3—4): unser Wissen ist für immer in den Kreis der Erfahrung gebannt. Und diese zeigt uns nicht das wahrhaft Seiende, sondern nur Erscheinungen. Die ganze Wirklichkeit ist bloss innerhalb unseres Bewusstseins gegeben, als Vorstellungsinhalt oder Vorstellung: wir können die Welt nur so erkennen, wie unser Erkenntnisvermögen seiner Natur und Organisation gemäss sie uns zeigen muss. Das sind Wahrheiten, die Liebmann unter die Gemeinplätze der Philosophie glaubt rechnen zu dürfen (A. 36). Trotzdem hält er es — mit Recht — nicht für überflüssig, alle Mittel anzuwenden, um seinen Lesern die Wahrheit dieser Gemeinplätze aufzuzwingen.

Er geht in seinem Idealismus nicht soweit wie Berkeleys Immaterialismus, der das, was dem Cartesianer eine absolut reale körperliche Substanz ausserhalb des wahrnehmenden Subjekts war, zu einem blossen Accidens der geistigen Substanz herabdrückte, dessen Esse ganz und gar in seinem Percipi aufgehe. Berkeley zwar glaubte dieses sein Dogma strikte beweisen zu können. Liebmann hält es mit Recht nur für eine zwar höchst seltsame, aber doch immerhin mögliche metaphysische Hypothese, für einen Glaubenssatz, einen denkbaren Fall neben anderen, und mit nicht weniger Recht weist er auf die wunderliche Inkonsequenz des so scharfsinnigen und doch auch wieder so dogmatischen Bischofs hin, der keine Schwierigkeit darin findet, bei andern Geistern und bei Gott ohne Weiteres ein über ihr Percipi hinausgehendes eigenes Esse anzunehmen (A. 19 ff.).

Gegen die Trugschlüsse des subjektiven Idealismus und der Immanenzphilosophie macht er geltend, dass sie schlechterdings nicht im Stande sind zu beweisen, „dass es keine vom vorstellenden Subjekt unabhängige Existenz giebt, sondern nur, dass das Subjekt sie nicht direkt auffassen, sie nicht anders als durch das intellektuelle Medium seiner subjektiven Gedanken imaginieren, fingieren, denken, erkennen, vielleicht auch nicht erkennen kann ... Gerade deshalb, weil in der Tat kein vorstellendes Subjekt aus der Sphäre seines subjektiven Vorstellens hinauskann; gerade deshalb, weil es nie und nimmermehr mit Überspringung des eigenen Bewusstseins, unter Emanzipation von sich selber, Dasjenige zu erfassen und zu konstatieren im Stande ist, was jenseits und ausserhalb seiner Subjektivität existieren oder nicht existieren mag; gerade deshalb ist es ungereimt, behaupten zu wollen, dass das

vorgestellte Objekt ausserhalb der subjektiven Vorstellung nicht dasei" (A. 28).

Trotz schärfster Polemik gegen Kants Ding an sich („bekanntlich ein hölzernes Eisen, ein existenzunfähiges asylum ignorantiae, dem alle unverdaulichen Probleme der Metaphysik in den Rachen geschoben werden" A. 21) ist Liebmann der Überzeugung, „dass die Wirklichkeit mehr ist als blosse Vorstellung, dass eine absolut-reale, jenseits der subjektiven Bewusstseins- und Erkenntnisgrenzen gelegene Welt (mundus intelligibilis) dem empirischen Weltphänomen (mundus sensibilis) zu Grunde liegt, und dass das wahrnehmende Subjekt zur Entwicklung seiner sinnlichen Anschauungen durch den realen Einfluss der absolut-realen Welt auf das subjektive Vorstellungsvermögen genötigt wird" (A. 196—7, vgl. A. 38, 53, 68, Obj. 129 ff.).

An diese absolut-reale Welt können wir aber mit unserem Erkennen nie heran. Das letztere ist samt allen seinen Objekten ganz und gar von der Natur und Organisation des erkennenden Subjekts abhängig, und darum gilt es vor allem — was ja auch für Kant die Hauptfrage war —, die Gesetze aufzufinden, denen gemäss das erkennende Subjekt verfährt, die Formen des Erkennens, die es mit Notwendigkeit aus sich hervorbringt. Dabei wird der Begriff des Apriori von grundlegender Bedeutung (vgl. besonders den Aufsatz über „die Metamorphosen des Apriori" A. 208—58). Zugleich ergiebt sich die Notwendigkeit, den Psychologismus zu bekämpfen, was in sehr scharfsinniger, erfolgreicher Weise geschieht. In dieser Frage stehe ich ganz auf Liebmanns Seite, und in der Lehre vom Wesen und von der Bedeutung des Apriori kann ich wenigstens eine gute Strecke mit ihm gemeinsam gehen. Wohltuend ist auch hier, dass er, im Gegensatz zu so manchem Neukantianer, nicht die eigenen Ansichten Kant unterschiebt, sondern seine Abweichungen von ihm rückhaltlos zugiebt, sicher, im letzten Ziel der Untersuchung und im eigentlichen punctum saliens doch mit ihm übereinzustimmen.

III.

A priori ist nach Liebmann „nichts Anderes, als das für uns und für jede uns homogene Intelligenz streng Allgemeine und Notwendige, das Nichtanderszudenkende, Das, wovon unser Geist und sein Erkennen schlechthin geleitet und gelenkt wird (wie die

Materie und ihre Bewegungen vom Gravitationsgesetz), welches, über dem empirischen Subjekt und seinem empirischen Objekt gleich erhaben und für beide gleich maassgebend, alle Erfahrung und ihren Gegenstand durchaus beherrscht" (A. 98). In teleologischer Gedankenwendung: als unumgängliche, unentbehrliche Mittel zum Zweck der Welterkenntnis müssen dem erfahrungbedingenden Bewusstsein gewisse Attribute oder Funktionen zukommen, sie nennt man apriorisch (G. II 36).

Indem die Transscendentalphilosophie dieselben festzustellen sucht, darf sie nun aber nicht, wie die vorkantische Lehre von den angeborenen Ideen, von dem Begriff einer übersinnlichen Seelensubstanz oder sonst einer metaphysischen oder auch psychologischen Konzeption ausgehen, sondern allein vom Bewusstsein als dem schlechthin Ursprünglichen, der Urtatsache κατ' ἐξοχήν. Denn in ihm ist für uns alle Wirklichkeit ein für allemal beschlossen, von ihm und seinen Formen und Normen ist sowohl unser geistiges Leben als die Wissenschaft von demselben: die Psychologie, sowohl das körperliche Sein und Geschehen als die Naturwissenschaft, sowie nicht minder die Metaphysik abhängig. „Unsere" Welt ist die Bewusstseinswelt: wie sie nur „im Rahmen des Bewusstseins" werden konnte, so wird sie „von den immanenten Intellektualformen dieses Bewusstseins schlechterdings beherrscht, gestaltet, reguliert, wie die Bilder im Kaleidoskop von der Konstruktion dieses Instruments und den darin herrschenden Gesetzen der spiegelnden Reflexion." Auch der Begriff der „Seele", ob sie nun angeblich ein spirituelles oder materielles Ding ist, ob „Individualsubstanz oder Modus der all-einen Weltsubstanz", ob „von Natur tabula rasa oder von Gottes Gnaden Ideenmagazin", ist doch zunächst nichts als „ein (gleichviel ob legitimes oder illegitimes) Gedankenprodukt des erkennenden Bewusstseins, innerhalb dessen der Gegensatz von Ich und Nicht-Ich, von räumlichem Universum und psychischer Persönlichkeit, von materieller und geistiger Substanz sich vor uns auftut und nun einmal da ist, ohne dass wir wissen und ahnen können, ob er jenseits jenes Bewusstseins auch noch Bestand hat oder vielleicht jegliche Bedeutung verliert." Und das Epochemachende an Kants Kritizismus soll vor allem darin liegen, dass er als erster die Unmöglichkeit erkannte, irgend einen solchen erst im Bewusstsein gewordenen Seelenbegriff der Lehre von den Formen und Gesetzen dieses Bewusstseins zu Grunde zu legen. Dadurch „gewinnt das Apriori eine völlig neue

Bedeutung, eine kosmische, ja metakosmische; es hört gänzlich auf, sekundäres Anhängsel und Corollarium einer spiritualistischen oder monadologischen Metaphysik zu sein; es wird zur Basis, zur Grundlage und Grundvoraussetzung der Welt; derjenigen Welt nämlich, die ich mit Augen sehe, mit Ohren höre, mit Händen greife, sowie derjenigen, die ich mit dogmatisch denkendem, über Leib und Seele, Materie und Geist spekulierendem Verstand mir in den Traumäther des Übersinnlichen hineinkonstruiere" (A. 222—4, G. II 2—4, 35—6).

Doch verkennt Liebmann durchaus nicht, dass das Apriori neben der metakosmischen Bedeutung auch bei Kant noch eine psychologische hat, sofern „innerhalb der empirischen Welt der intellektuelle Prozess im Kopfe der Einzelperson" den Gesetzen des erkennenden Bewusstseins gemäss verläuft, und dass „in dieser individuell-psychologischen Hinsicht" die Erkenntnisse a priori auch bei Kant noch ebenso wie bei Leibniz als connaissances virtuelles und idées innées bezeichnet werden können (A. 241). Und auch im eigenen Namen giebt Liebmann zu, dass, sobald man den Versuch macht, „die Urtatsache des Bewusstseins unter einen logisch-metaphysischen Grundbegriff zu subsumieren", „es nicht wohl anders denkbar ist, denn als Funktion eines fungierenden, in specie vorstellenden und erkennenden Subjekts, welches letztere jedoch an und für sich, d. h. losgelöst und abgesehen von seiner Funktion, sich unserer Erkenntnis und Selbsterkenntnis ein für alle Mal entzieht" (A. 251).

Die Transscendentalphilosophie hat demgemäss drei verschiedene Ichs zu unterscheiden: das metaphysische, individuelle und transscendentale. „Das metaphysische Substrat des Selbstbewusstseins bleibt uns verborgen und ist das ewig erstrebte, niemals erfasste Objekt dogmatischer Spekulation. Das individuelle Ich oder das einheitliche Subjekt des Bewusstseins unserer eigenen Existenz, welches die ebenbürtige Realität sehr vieler ähnlicher Subjekte neben sich anerkennt, bildet die verschwiegene Voraussetzung und das niegelöste Endproblem der beobachtenden und analysierenden Psychologie. Das transscendentale Ich oder das typische Bewusstseinssubjekt der menschlichen Gattungsintelligenz ist die Grundbedingung der ganzen empirischen Welt" (G. II 50—1).

Dazu möchte ich bemerken, dass bei Kant das metaphysische und das transscendentale Ich oft zusammenfallen, so wenig

gewisse erkenntnistheoretische Prämissen es zulassen. Aber einerseits wird das über dem ersteren lagernde Dunkel auf praktischem Gebiet etwas erhellt, anderseits hat Kant seine ganz bestimmten Privatansichten über das Ich an sich, die sich auch da zudrängen, wo sie der Strenge des Systems nach ausgeschlossen sein sollten. Beides bewirkt, dass das metaphysische Ich häufig auch dem Erkenntnistheoretiker Kant aus einem x zu einer relativ bekannten Grösse wird und dann mit dem transscendentalen Ich verschmilzt.

Der Begriff „typisches Bewusstseinssubjekt der menschlichen Gattungsintelligenz“ zwingt mich zu verweilen: er hält eine Anzahl schwerer Probleme in sich verborgen und scheint mir ein Stück Metaphysik inmitten der Transscendentalphilosophie zu sein.

Man könnte sich versucht fühlen, ihn dahin zu interpretieren, das transscendentale Ich sei etwas Typisches, insofern bei jedem Menschen dieselben Formen und Normen des erkennenden Bewusstseins wiederkehren, weshalb man letzteres als menschliche Gattungsintelligenz bezeichnen könne; so rede A. 232 davon, die Kritik der reinen Vernunft habe „gleichsam den Gattungstypus der menschlichen Intelligenz herauspräparieren“ wollen.

Aber die Seiten G. II 36—37, 48—50 zwingen doch wohl zu einer andern Deutung. Denn nach ihnen sind „die Attribute und Funktionen des erfahrungbedingenden Ich nicht Seelenkräfte oder Seelenvermögen des individuellen Menschen, sondern etwas, woran der individuelle Mensch beim Welterkennen partizipiert, oder wovon er beim Welterkennen beherrscht wird, wie der Verstand beim richtigen Denken von den ewigen Gesetzen der Logik. Dieses transscendentale Subjekt ist jedenfalls auch eine Vorbedingung für das empirische Dasein der Vielheit von Geistern, mit denen das menschliche Individuum im geistigen Wechselverkehr steht, und an deren Realität zu zweifeln, eine Ungereimtheit sein würde“. Liebmann scheint also ein überindividuelles transscendentales Ich, eine wirkliche Bewusstseinseinheit der menschlichen Gattungsintelligenz, zu der die einzelnen Geister im Verhältnis der Unterordnung oder der Teilnahme stehen, anzunehmen. „Ich selbst als geistiges Individuum bin mit meinen Vorstellungen, meinem individuellen Fühlen und Wollen ebensogut wie alle anderen von mir als real anerkannten Geister, Bewusstseinsinhalt; und zwar Bewusstseinsinhalt eben jenes erfahrungbedingenden, zeitvorstellenden, mit sich identisch bleibenden, transscendentalen Subjekts, ohne welches wir Alle samt der ganzen uns bekannten

Welt in der finsteren Nacht des absolut Unerkennbaren verschwinden würden.“ Liebmann selbst erläutert jenes Partizipieren mit Platons Lehre, nach der das sinnliche Einzelding an der Gattungsidee teilnimmt (*μετέχει*). Nahe liegt auch ein Vergleich mit dem Verhältnis des individuellen Bewusstseins zum abstrakten Ich oder Bewusstsein überhaupt bei Schuppe, sowie mit den Stufenreihen über- und untergeordneter Bewusstseinseinheiten bei Fechner.

Die Annahme einer solchen überindividuellen transscendentalen Bewusstseinseinheit scheint freilich andern Äusserungen zu widersprechen, in denen Liebmanns transscendentales Ich entschieden ein individuelles ist. Das gilt z. B. von der Stelle A. 251/2, aus der oben (S. 10) ein Satz zitiert wurde. Besonders aber ist seine Lehre von der Willensfreiheit nur vom letztgenannten Standpunkt aus verständlich. In jedem einzelnen zurechnungsfähigen Menschen ist nach ihm ein unausrottbares Freiheitsbewusstsein vorhanden, ein Bewusstsein des Auchanderskönnens; Subjekt dieses Bewusstseins aber ist das transscendentale „im Wechsel der Seelenzustände beharrende, seine Identität mit sich erkennende Ich“ (G. II 88, vgl. 32). Mit einem überindividuellen Ich wäre hier nichts zu machen. Denn der einzelne Mensch ist es, der sich frei fühlt; darum muss auch das Subjekt dieses Freiheitsbewusstseins ein individuelles sein, nicht aber eine Gattungsintelligenz als Bewusstseinssubjekt gedacht, an der alle Menschen gleichmässig partizipieren.

Aber die Sprache der Seiten G. II 36—7, 48—50 ist doch zu deutlich: sie reden entschieden von einem überindividuellen transscendentalen Ich. Mit ihm zieht freilich, wie schon gesagt, die Metaphysik mit fliegenden Fahnen in die Erkenntnistheorie ein. Denn ein transscendentales Ich oder Bewusstseinssubjekt als beharrlich mit sich selbst identisch bleibende Bewusstseinseinheit, in dem „ich selbst als geistiges Individuum“ mit meinem ganzen psychischen Erleben und ebenso „alle anderen von mir als real anerkannten Geister“ als Bewusstseinsinhalte gegeben sind, ist weder Erfahrungstatsache noch unentbehrliche erfahrungbedingende Voraussetzung noch eine notwendige Hypothese, um Erfahrungstatsachen begreiflich zu machen, sondern nichts als eine metaphysische Annahme, nicht besser und nicht schlechter als Schuppes Bewusstsein überhaupt oder Fechners Gestirnseelen oder Spinozas Allsubstanz, deren Modi die Einzelbewusstseine sind. Es

mag so etwas vorhanden sein, gewiss! Aber die Transscendentalphilosophie weiss auf jeden Fall nichts davon. Und in der Erfahrung gegeben ist mir stets nur mein eignes individuelles Bewusstsein.

Insofern ist der theoretische Solipsismus der unvermeidliche erkenntnistheoretische Ausgangspunkt. Beziehe ich gewisse meiner Bewusstseinszustände auf fremde Bewusstseine und betrachte jene als Wiederholungen von Zuständen dieser, so werden dadurch doch die fremden Bewusstseine nie und nimmer mein Bewusstseinsinhalt; ich nehme dann nur an, dass gewissen meiner Bewusstseinserscheinungen etwas jenseits meiner Bewusstseinswelt und unabhängig von ihr entspricht, und zwar in Form eines Bewusstseins. Soweit Erfahrungstatsachen und deren Interpolation durch Anerkennung der extramentalen Existenz anderer Geister in Betracht kommen, kennen wir nur die eine Möglichkeit, von fremden Bewusstseinsinhalten dadurch Kunde zu bekommen, dass wir sie in uns wiedererzeugen, sie abbilden. Was uns in der Körperwelt zu solcher Abbildung veranlasst, sind Bewegungen, wie vor allem Minenspiel, Luft- und Ätherschwingungen, an die unsere assoziativen Interpolationen, Deutungen, Analogieschlüsse sich knüpfen. Wie weit unsere Abbilder den von uns angenommenen oder erschlossenen oder postulierten Originalen entsprechen, bleibt immer zweifelhaft. Ganz ausgeschlossen aber ist es, dass die fremden Bewusstseine samt ihren Inhalten jemals als an sich seiende in mein Bewusstsein hinüberspazierten und in ihm enthalten wären als meine Bewusstseinsinhalte; das wäre eine contradictio in adjecto: absolut real und doch zugleich, als mein Bewusstseinszustand, phänomenal. Möglich, dass mein Abbild dem absolut Realen genau entspricht, aber dann nur als Abbild, ohne dass aus ihm durch diese Genauigkeit der Korrespondenz das absolut Reale selbst würde.

Das Verhältnis des empirischen Bewusstseins zum Bewusstsein überhaupt bei Schuppe, das der niederen zu den höheren Bewusstseinseinheiten bei Fechner hat also Voraussetzungen, wie die beschränkte menschliche Erfahrungswelt sie nicht bietet: die Art des Bewusst-Werdens und Bewusst-Seins muss eine ganz andere sein, die Schranken, mit denen uns unser Bewusstsein nach allen Seiten hin abschliesst, müssen dort teilweise fallen. Ganz dasselbe gilt aber, wie mir scheint, auch für Liebmanns transscendentales Ich, das mein Ich und das der andern von mir als real anerkannten Geister als Bewusstseinsinhalte in sich umfassen soll. Auch dieser

Begriff ist durchaus transscendent: um ihn konzipieren zu können, muss man sich Verhältnisse erdenken, nicht nur andersartig, als die Erfahrung sie zeigt, sondern zum Teil sogar entgegengesetzter Art.

Mit vollem Recht bezeichnet Liebmann das Bewusstsein als das Ursprüngliche, als die Urtatsache κατ᾽ ἐξοχήν (A. 222, G. II 3). Nun wissen wir aber unmittelbar nur von einem Bewusstsein, vom unsrigen, also einem individuellen. Die Grundnormen und Formen und Funktionen dieses unseres individuellen Bewusstseins gilt es also aufzusuchen, die unabhängig sind von jedem speziellen Inhalt, ihn vielmehr ihrerseits bedingen und also die Voraussetzungen unserer ganzen empirischen Welt, unseres ganzen geistigen Lebens sowie auch der Psychologie als der Wissenschaft von den Erscheinungen und der Entwicklung des letzteren darstellen. Sie sind das Apriori und können nicht auf dem Weg psychologischer Entwicklung und Analogie gewonnen werden, weil die Psychologie als Erfahrungswissenschaft nur mit einzelnen geistigen Akten und Zuständen, als dem allein unmittelbar Gegebenen, zu tun hat, die aber alle jenes Apriori schon voraussetzen und durch dasselbe bestimmt werden. Erkenntnistheorie ist nur möglich in der Form von Rückschlüssen aus der Erfahrung als Tatsache und Wirkung auf ihre Ursachen und Bedingungen. Nun kennt aber jeder nur eine Erfahrung: seine eigne; nur von ihr kann er also ausgehn, nur von ihr aus ihre Bedingungen, das Apriori, erschliessen. Zu diesen Bedingungen gehört, wie Liebmann mit Recht behauptet, auch die beharrliche Identität des transscendentalen Bewusstseinssubjektes, das, was Kant als das „stehende und bleibende Ich der transscendentalen Apperzeption“ bezeichnet (G. II 28 ff). Auch dies letztere muss daher ein individuelles sein, denn es bildet die Grundvoraussetzung meiner individuellen Erfahrung, und diese Grundvoraussetzung besteht ja in nichts Anderem als darin, dass eben mein erfahrungbedingendes Ich — von andern derartigen Ichs weiss ich zunächst nichts! — von beharrlicher Identität ist.

Um nun aber in meiner Bewusstseins-(Erfahrungs-)welt Sinn finden zu können, sehe ich mich gezwungen, andere Geister ausser mir anzunehmen, fremde Bewusstseine, jenseits des meinen, unabhängig von ihm, jedes ebenso wie ich Subjekt einer Bewusstseins-(Erfahrungs-)welt, jedes daher auch mit Grundnormen, Formen und Funktionen ausgestattet, die den meinigen ganz entsprechen.

Wie sie mir als Phänomene erscheinen, indem ich die Inhalte ihres Bewusstseins in dem meinen wiederbilde, so ich ihnen.

Dadurch gewinnt nun das Apriori eine neue, höhere Bedeutung: vom individuellen Niveau erhebt es sich auf das metakosmische (welchen Ausdruck Liebmanns ich auch von meinem Standpunkt aus gern akzeptiere), es wird zur Bedingung der empirischen Welt, des Kosmos, für jedes dem meinigen ähnliche, speziell also für jedes menschliche Bewusstsein. Das Apriori in diesem Sinn ist die Grundlage aller für die Menschheit jemals erreichbaren Wahrheit, zugleich aber auch die Ursache, weshalb sie stets nur eine relative sein kann, es ist die Grundlage der Wissenschaft, und zugleich die Ursache, weshalb sie für immer in feste, unüberschreitbare Grenzen eingeschlossen ist: es kann und muss dies alles sein, weil es im Verhältnis zur menschlichen Gesamterfahrung das Erfahrungbedingende ist und also gleichsam die Organisation der menschlichen Gattungsintelligenz zum Ausdruck bringt. Letzteres aber nicht in *der* Bedeutung, als ob diese Gattungsintelligenz irgend eine Art des Seins ausser oder über den einzelnen Menschen hätte. Zur Erklärung des Tatbestandes genügt ihre gleichmässige Wiederkehr in allen Individuen.

Dass man aber überhaupt andere Menschen, fremde Bewusstseine ausser sich annimmt: das setzt — nach dem Vorhergehenden kann darüber kein Zweifel sein — eine Überschreitung der Grenzen unserer Bewusstseinswelt, einen Sprung in das dunkle Gebiet des Absolut-Realen voraus. Liebmann meint zwar vom erkennenden Bewusstsein, jener Urtatsache κατ' ἐξοχήν: innerhalb seiner entstehe allererst „für das Subjekt eine empirische Körperwelt, ein räumlicher Makrokosmos mit individuellen Geistern darin" (A. 222—3). Dass aber von einem transscendentalen Ich, das als Bewusstseinseinheit sich und andere Geister als Bewusstseinsinhalte in sich enthielte, die Erfahrung nichts weiss, dass in ihr auch nichts zu jener Annahme als zu einer unentbehrlichen Interpolation hindrängt oder gar zwingt, suchte ich auf den letzten Seiten nachzuweisen.

Auch von einer „reziproken Kausalität", von einer „realen Wechselwirkung zwischen den in der Zeit koexistierenden Individuen", wie Liebmann sie G. II 50 für die Bewusstseinswelt seines transscendentalen Ich fordert, weiss die unmittelbare, reine Erfahrung nichts zu melden. Nicht etwa deshalb, weil sie stets nur ein post hoc, nie ein propter hoc zeigt, oder weil das Gesetz der

Kausalität, wie Liebmann selbst meint, bloss eine Interpolationsmaxime der Erfahrungswissenschaft ist. Beides kommt hier nicht in Betracht, wohl aber die Tatsache, dass eine solche Wechselwirkung zwischen geistigen Individuen ohne eine entsprechende Wechselwirkung auch zwischen den Körpern nicht stattfinden kann und dass doch anderseits ein wirklicher Einfluss irgend eines der mich umgebenden Körper auf mich ganz ausgeschlossen ist. Denn ihre empirische Realität in allen Ehren, sie sind doch sämtlich nichts als Phänomene in meinem empirischen Bewusstsein, nichts als Empfindungskomplexe, Farbenflecke etc., von meinem „empirischen Ich" in bestimmten zeitlichen Akten an gewissen Raumstellen objektiviert (oder wie man den Vorgang bezeichnen will). Zieht man alle sekundären Qualitäten von ihnen ab, so bleibt überhaupt nichts übrig. Jede Veränderung in ihnen, jede Bewegung ist eine W i r k u n g, nicht aber eine U r s a c h e meines veränderten Bewusstseinszustandes, der eine andersartige Objektivierung meiner Empfindungen nach sich zog. Auch die menschlichen Körper, die meine Erfahrungswelt mir zeigt, sind meine, d. h. meines „empirischen Ichs" Geschöpfe, denn im Lauf meines geistigen Lebens entstehen Empfindungen in mir, die dann, als Farben an bestimmten Orten geschaut oder als Tastempfindungen gefühlt, d a s ausmachen, was mir die sinnliche Erfahrung, unmittelbar und ohne intellektuale Zutaten, von den Menschen zu erkennen giebt. Und das sollte nun auf mich einwirken? in meinen Bewusstseinslauf eingreifen können? dieser Komplex meiner eigenen hinausgeschauten und hinausgetasteten Empfindungen? Nein! Was auf mich einwirkt, muss etwas ganz anderes sein! Nicht jene sekundären Empfindungsqualitäten. Was aber?

Die Antwort auf diese Frage wird ganz verschieden lauten, je nachdem ob man transscendentaler Idealist oder Realist, resp. wie weit man das eine oder das andere ist. Ich für meine Person betrachte den Euklidischen Raum wie die Bewegung in ihm als etwas auch dem *ὄντως ὄν* Zukommendes und denke oder träume mir das Absolut-Reale in der Form von psycho-physischen Kraftzentren. Von diesem Standpunkt aus kann ich hoffen, dass mein Bewusstseinsraum den Raum des an sich Seienden adäquat rekonstruiert und dass an derselben Stelle (a), wo ich im ersteren einen Menschen in der Gestalt von Farben- und Tastempfindungen sehe und fühle, im erschlossenen (hinzugedachten) transscendenten Raum sich eine Ansammlung von Kraftzentren befindet, von

denen die Bewegungen ausgehen, die der naturwissenschaftliche Realismus als die objektive Grundlage der subjektiven Sinnesempfindungen betrachtet, — Bewegungen, die an derselben Stelle (b), wo in meinem Bewusstseinsraume mein Körper (auch wieder ein blosser Empfindungskomplex) ist, im transscendenten Raum auf eine diesem Körper entsprechende Masse von Kraftzentren stossen und in ihr gewisse Veränderungen auslösen, die als Empfindungen zum Bewusstsein kommen und in den phänomenalen Raum gerade an die Stelle a hinausgesehen und -getastet werden. Was hier also auf mich einwirkt, ist das ὄντως ὄν: die räumlichen Kraftzentren, und als Reaktion auf diese Einwirkungen entstehen in mir die Empfindungen, die alsbald im Raum zu Gegenständen objektiviert werden, die aber, als meine Geschöpfe, nun nicht etwa wieder auf mich zurückwirken können.

Dass diese Ansicht möglich ist, dürfte eben so sicher sein, wie dass sie keine Wissenschaft, sondern Metaphysik und darum Glaubenssache ist.

Wer sich dagegen zur transscendentalen Idealität von Raum und Zeit bekennt, wie Liebmann es in seinem Herzen entschieden tut, so vorsichtig auch manche seiner Wendungen lauten (siehe darüber unten S. 19—20), für den ist die Antwort auf die obige Frage bedeutend schwieriger. Das Absolut-Reale kann als unmittelbare Ursache der Einwirkung nicht in Frage kommen, da es sich weder im Raume noch in der Zeit befindet. Da muss man dann, um den naturwissenschaftlichen Realismus als untergeordnetes Moment in seine Auffassungsweise aufnehmen zu können, zu komplizierteren Theorien greifen, sei es, dass man sich, wie Kant an manchen Stellen, besonders in seinem letzten unvollendeten, von R. Reicke herausgegebenen Manuskripte vom „Übergange von den metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft zur Physik", zu der Lehre von der doppelten Affektion des erkennenden Subjekts (durch Dinge an sich und durch Erscheinungen) bekennt, sei es, dass man aus Kants „Bewusstsein überhaupt" ein Allgemeinbewusstsein von realer Existenz macht, sei es, dass man mit Liebmann das transscendentale Ich als ein übergeordnetes Bewusstsein betrachtet, das die Einzel-Iche samt der Körperwelt als seine Inhalte umfasst, oder wie sonst die Wege beschaffen sein mögen, auf denen man den von allen Seiten drohenden Schwierigkeiten zu entgehen sucht. Alle diese Theorien haben für meine Auffassung etwas sehr Gekünsteltes und scheinen mir ernsten Einwänden

ausgesetzt zu sein, und das eben ist es vor allen Dingen, was mich mit Bezug auf Raum und Zeit dem „transscendentalen Realismus“ in die Arme treibt.

Von der metaphysischen Stellungnahme, von der Ansicht über das Absolut-Reale und seine Verhältnisse (Realität oder Idealität von Raum und Zeit) hängt also die Art ab, wie man den Begriff des transscendentalen Ich bestimmt, ob man letzteres vom metaphysischen Substrat des Selbstbewusstseins und vom individuellen Ich streng absondert wie Liebmann, oder ob man in ihm die Grundzüge der Intellektualorganisation des Einzelgeistes sieht, dessen metaphysisches An-sich der Wissenschaft für immer unerreichbar bleibt und der, auf Einwirkung des Absolut-Realen hin, auf Grund jener Intellektualorganisation, die er mit jedem seinesgleichen teilt, das Bewusstseinsleben und die Bewusstseinswelt hervorbringt, die seine geistige und körperliche Wirklichkeit ausmachen.

Diesen Nachweis hier zu liefern, schien mir im Interesse der Transscendentalphilosophie selbst zu liegen, die ja vor allen Dingen zwischen Tatsache und Deutung, Wissenschaft und Metaphysik scharf zu scheiden berufen ist und, wo sie den zweiten Gliedern der Gegensätze Zutritt zu verstatten gezwungen ist, dies wenigstens nur mit dem vollen Bewusstsein der Tragweite des Schrittes tun sollte.

IV.

Was den Umfang und die einzelnen Arten des Apriori anlangt, so rechnet Liebmann unter gewissen Kautelen auch die Farbe dazu, und, was von der Farbe gilt, würde natürlich auch auf die übrigen sekundären Sinnesqualitäten ausgedehnt werden müssen. Ihnen kommt eine „Art von Apriorität“ zu, insofern sie „in unseren spezifischen Sinnesenergien präformiert“ liegen; doch nennt Liebmann ihre Apriorität „ganz relativ und sekundär im Vergleich zu der des Raumes, da ein mit völlig anderen Sinnesenergien ausgestattetes Wesen doch in genau derselben Raumform anschauen kann wie ich“ (A. 233/4). Gewiss ist das ein wesentlicher Unterschied. Aber er berechtigt nicht, den sekundären Sinnesqualitäten die Bezeichnung „Apriori“ zu verweigern (wie Kant es tut), sondern zwingt nur, verschiedene Arten des Apriori mit verschiedenen Graden der Allgemeingültigkeit zu unterscheiden. Wenigstens solange man auf eine Theorie des

Apriorismus abstellt. Wenn Kant in der Kritik der reinen Vernunft am Schluss des Abschnitts über den Raum den sekundären Sinnesqualitäten die Apriorität völlig abspricht, so zeigt er damit auf das deutlichste, dass ihm ein ganz anderes Ziel vorschwebt als eine solche Theorie: nämlich die Rettung des Rationalismus, seine Begründung in neuer Form und auf neuer Basis. Liebmann tut daher Recht daran, hier von Kant abzurücken; fraglich ist nur, ob es nicht noch weiter hätte geschehen sollen. Freilich passt diese, wenn auch nur relative, Apriorität der sekundären Sinnesqualitäten, die nur eine individuelle sein kann, nicht recht zu der Lehre vom transscendentalen Ich, das ein überindividuelles sein soll.

In seiner Lehre von Raum und Zeit geht Liebmann vorsichtiger zu Werke als Kant, insofern er zwar beide als erfahrungbedingende Anschauungsformen a priori betrachtet, in dieser Apriorität jedoch ihre transscendentale Idealität nicht ohne Weiteres beschlossen sein lässt. Wiederholt betont er stark, dass aus dem Nachweis der Apriorität des Raumes über diese angebliche Idealität nichts folge, die letztere vielmehr ebenso unbeweisbar ist wie ihr Gegenteil: die transscendentale Realität; beide sind transscendent-metaphysische Dogmen oder Hypothesen. „Dergleichen wissen wir eben nicht. Es kann so sein, oder auch nicht“ (A. 154. Vgl. A. 185—6, G. II 26, 45—7). „Ob die transscendente Anordnung der absolut-realen Welt, welche ausserhalb unseres Bewusstseins liegt, mit unserer Raumanschauung übereinstimmt, ob sie ihr kommensurabel oder inkommensurabel ist, wissen wir nicht“ (A. 68). Ebenso wird die Frage, ob die Zeitlichkeit ein Attribut des absolut Realen ist oder nicht, für eine transscendente erklärt, „indem sie ein Rätsel hinstellt, das wir nur mit Überspringung des eigenen Erkenntnisvermögens und unter Emanzipation von uns selbst lösen könnten, d. h. das wir garnicht lösen können“. Und von der Möglichkeit einer absoluten Intelligenz, für die jede Zeitlichkeit in Wegfall kommt, heisst es demgemäss auch nur, sie bleibe offen (A. 198, 207; vgl. 110). Das ist die einzig mögliche Sprache vom Standpunkt der Wissenschaft, der Erkenntnistheorie aus. Jede Parteinahme für die eine oder andere Ansicht macht aus dem Erkenntnistheoretiker einen Metaphysiker und führt ihn vom festen Lande der Erfahrung und des Wissens fort auf den unsicheren Ozean subjektiver Glaubensüberzeugungen.

Solche metaphysische Glaubensüberzeugungen hat auch Liebmann, und, soweit sie in Frage kommen, ist er entschieden für die transscendentale Idealität von Raum und Zeit „voreingenommen“, um einen Ausdruck zu gebrauchen, den er selbst auf Überweg und sein Verhältnis zur entgegengesetzten Lehre anwendet (A. 153). Indem er der transscendentalen Realität des Raumes ausdrücklich das Zeugnis einer möglichen metaphysischen Hypothese ausstellt, setzt er doch hinzu, sie habe „den Anstrich einer gewissen — wie soll ich sagen? —: Philistrosität, einer Gebundenheit an das Hergebrachte, Gewohnte, rein Empirische. Sie gleicht etwa der Ptolemäischen Astronomie, welche die gäozentrischen Bewegungen für absolut hält, weil — wir sie sehen“ (A. 154). Dem wahrhaft Realen, dem einheitlichen Weltwesen, das „allem individuellen Bewusstsein, allem Gegensatz von Subjekt und Objekt vorangeht“, das den Grund aller Gesetzlichkeit der Erscheinungswelt in sich trägt, kommt „Zeitlosigkeit, zeitlose Ewigkeit“ zu, „im Gegensatz zur Vergänglichkeit aller endlichen, in der Zeit entstehenden und wieder verschwindenden Dinge. Aller Zeitlauf und Weltlauf, alles Geschehen, Werden, Entstehen und Vergehen, das ganze Wandelspiel der wechselnden Gebilde, welches den Gegenstand der Erfahrung ausmacht, vollzieht sich am Zeitlosen, Unentstandenen, Unvergänglichen, Unwandelbaren; alles Endliche, Einzelne entstammt dem Unendlichen, dem Ganzen, dem Allumfassenden, Demjenigen, welches nie ‚gewesen ist‘ und nie ‚sein wird‘, sondern immer ist in über Raum und Zeit erhabener Allgegenwart“ (G. II 225 ff.).

Das ist Liebmanns Glaube, der ihn in eine Reihe mit den indischen Weisen und den Eleaten, mit Plato, Plotin, Spinoza, Schopenhauer stellt, und wie die Denker und Dichter und Mystiker alle heissen, denen diese Welt des Wandels und Wechsels nicht genügt, die es über alle Unruhe des Geschehens und der Entwicklung hinausdrängt in den Frieden ewigen Seins, zeitloser Unwandelbarkeit.

Mir dagegen ist das All auch in seinem innersten Grunde, in seinem An-Sich pulsierendes Leben, stetes Schaffen, unbegrenztes Werden und Sich-Entwickeln. Wie Goethe von der Natur sagt: „Leben ist ihre schönste Erfindung“. Und mit dieser Goetheschen Freude an der unendlichen Vielgestaltigkeit der Offenbarungen des alle Räume und Zeiten füllenden Alls im Herzen frage ich mich: wie kann von einem Zeitlosen, ewig Ruhenden, sich selbst

Gleichen aus das Werden, sei es auch nur der Schein des Werdens, erklärt werden? wie auf seiner Grundlage eine Spaltung in Objekt und Subjekt möglich sein? Vielleicht antwortet man: „das sind Verhältnisse weit über menschliches Verstehen hinaus; jenes einheitliche Weltwesen ist eben das Unerkennbare, Unwissbare.“ Ganz einverstanden! Doch dann sollte man sich aller Bestimmungen enthalten, aber nicht solche aufstellen, die eine Erklärung der Erfahrungswelt völlig ausschliessen. Denn schon das Entstehen jenes Scheins, geschweige denn das Werden selbst in der Erscheinungswelt, Beginn und Ende individuellen Lebens mitsamt seinem Gegensatz zwischen Subjekt und Objekt tragen doch die Zeitbestimmungen in das angeblich Zeitlose hinein, zwingen sie ihm auf, bringen auch in ihm Wechsel und Wandel hervor. Zumal wenn man mit Liebmann behauptet, dass „das wahrnehmende Subjekt zur Entwicklung seiner sinnlichen Anschauungen durch den realen Einfluss der absolut-realen Welt auf das subjektive Vorstellungsvermögen genötigt wird“, dass „eine durchgängige Korrespondenz zwischen der Ordnung desjenigen Unbekannten, was uns zu einem Nacheinander von Sinnesempfindungen nötigt, und diesem bekannten Empfindungs-Nacheinander selbst“ besteht (A. 197). Und auch eine absolute Intelligenz, welche die Unendlichkeiten der Zeit mit einem Blick in concreto überschaute, vor welcher der gesamte Weltprozess bis in die kleinsten Einzelheiten hinein als vollendete Logik der Tatsachen[1]) offen daläge wie ein aufgeschlagenes Buch (A. 198 ff.) — sie würde diese Logik nicht anders betrachten können denn als eine in Zeitverhältnissen sich abwickelnde oder durchsetzende; die Zeitunterschiede würden für sie aufhören, das zu sein, was sie für uns sind: nämlich Hinder-

[1]) Unter dem selbstgeprägten Begriff „Logik der Tatsachen“ versteht Liebmann „zunächst schon den Umstand, dass vermöge der gesetzlichen Anordnung des Universums jeder Einzelvorgang in der Natur als reale Konklusion eines objektiven Schlusses aufgefasst werden kann, dessen Major das Naturgesetz, dessen Minor der vorangehende Zustand des veränderten Objektes ist; weiterhin aber auch den viel umfassenderen Gesamtumstand, dass, vermöge der Subordination spezieller und immer speziellerer Naturgesetze unter allgemeine und immer allgemeinere Gesetze, für eine hypothetisch angenommene absolute Weltintelligenz der ganze im Raum und in der Zeit distrahierte Weltprozess von den höchsten Gesetzen herab bis in alle individuellen Einzelvorgänge sich als reines Konditional- und Kausal-Geflecht darstellen und somit sub specie aeternitatis als zeitlose Weltlogik offenbaren würde“ (G. 1 18/9, vgl. 153—5).

nisse der Erkenntnis, aber sie würden nicht völlig verschwinden; trotz aller Logik der Tatsachen würde auch sie die Welt als Entwicklung sehen, in der das Später dem Früher folgt, nur dass sie im Stande wäre, beides, und sei es durch Jahrmilliarden getrennt, in einem Blick zu vereinigen.

Um ein Beispiel Liebmanns, aber als Waffe gegen ihn, zu benutzen: vom Bergesgipfel aus übersieht man gleichzeitig, uno aspectu, was drunten die Bewohner wegen der sie trennenden, undurchsichtigen Gebirgsstöcke unmöglich auf einmal erfassen können; was für den von oben Herabblickenden diese trennenden Gebirgsstöcke sind, das sollen für jene absolute Intelligenz die Scheidewände zwischen dem *πρότερον*, *ἅμα* und *ὕστερον* sein (A. 201). Aber die Gebirgsstöcke bleiben auch für den Wanderer oben bestehen, er sieht sie ja unter sich, aber er übersieht sie auch zugleich, und darum können sie seinen Blick nicht hindern. So auch die absolute Intelligenz: ein Früher, Jetzt und Einst giebt es auch für sie in der Weltentwicklung, aber sie ist in ihrer Erkenntnis nicht daran gebunden, von einem zum andern fortzuschreiten, ihr ist eine *σύνοψις* möglich, die dem Menschen versagt ist, der statt dessen nur einen schwachen Ersatz im abstrakten Denken und Berechnen hat.

V.

Im Zusammenhang mit der Frage nach transscendentaler Idealität oder Realität des Raumes behandelte Liebmann schon 1876 als Erster vom philosophischen Standpunkt aus die metageometrischen Probleme. Fr. A. Lange machte ihm daraufhin in seiner Geschichte des Materialismus den Vorwurf, er verwerte diese Spekulationen voreilig als positive Argumente für die Phänomenalität des Raumes. Mit Unrecht! Denn Liebmann stellt auch bei diesen metageometrischen Erörterungen, sowohl inmitten der Untersuchung (A. 63) als in der Zusammenfassung ihrer Ergebnisse (A. 68), ausdrücklich fest, dass wir darüber, ob ein unserem Euklidischen Anschauungsraum „ähnliches absolutes Korrelat desselben realiter existiert“, „ob die transscendente Anordnung der absolut-realen Welt, welche ausserhalb unseres Bewusstseins liegt, mit unserer Raumanschauung übereinstimmt, ob sie ihr kommensurabel oder inkommensurabel ist,“ nichts wissen. Als Metaphysiker allerdings, der von der transscendentalen Idealität unseres Raumes aus subjektiven Gründen überzeugt ist, begrüsst

er diese Spekulationen der modernen Mathematik mit Freuden als Fingerzeig, der in die Richtung seines Glaubens hinweist. Er führt Gauss und Helmholtz als Kronzeugen für die Möglichkeit an, dass eine mehr als dreidimensionale Welt ausserhalb unseres Bewusstseins existiere (A. 63—4). Und grade wenn man sich der metageometrischen Spekulationen erinnert, gewinnt nach seiner Meinung die Hypothese von der transscendentalen Realität unseres Raumes den Anstrich einer gewissen Philistrosität, einer Gebundenheit an das Hergebrachte, Gewohnte, rein Empirische (A. 154, vgl. oben S. 20). Ähnlich heisst es A. 62—3: wer „aus dem subjektiven, intellektuellen Unvermögen unserer und jeder uns homogenen Intelligenz", einen nicht-euklidischen Raum anzuschauen, „die objektive, reale, die transscendente Existenzunfähigkeit eines solchen Raumes folgere," erkläre damit unser Anschauungsvermögen oder dessen spezifische Organisation für absolut und infallibel; er denke also nach dem philiströsen Grundsatz „c'est partout comme chez nous" — eine Denkweise, die eines Philosophen unwürdig sei.

Im Gegensatz dazu meine ich, man sollte die metageometrischen Spekulationen aus den Erörterungen über transscendentale Idealität oder Realität unseres Raumes ganz und gar ausschalten: sie beweisen nicht nur nichts, wie ja auch Liebmann selbst feststellt, sie geben auch keinen Fingerzeig, weder nach der einen noch nach der andern Richtung, ja! sie lassen sich nicht einmal als Wahrscheinlichkeitsgrund für die Möglichkeit, dass andere Intelligenzen eine andere Raumanschauung haben oder dass ein vom unsrigen völlig verschiedener absoluter Raum realiter existiere, verwerten.

An der logischen Denkbarkeit und Zulässigkeit nicht-Euklidischer Räume (sei es mehr als dreidimensionaler, sei es nichtebener mit einem nicht konstanten oder einem andern Krümmungsmaass als Null) lässt sich schlechterdings nicht zweifeln. Aber auch nur sie ist zuzugeben, nicht die Anschauungsmöglichkeit. Liebmann sagt mit Recht, dass wir einen mehr als dreidimensionalen oder einen pseudosphärischen oder sphärischen Raum oder „eine der Euklidischen widersprechende — nicht sowohl Streometrie, sondern auf die dritte Potenz erhobene Planimetrie" nur denken, aber absolut nicht anschauen können (A. 79).[1])

[1]) Inhaltlich übereinstimmend äussern sich z. B. auch Sigwart in seiner Logik II³ S. 83—85 und W. Meinecke in seinem Aufsatz: „Die Bedeutung der Nicht-Euklidischen Geometrie in ihrem Verhältnis zu Kants Theorie der mathematischen Erkenntnis" (Kantstudien XI 222/3, 228, 231).

Er unterscheidet streng zwischen logischer Notwendigkeit und Anschauungsnotwendigkeit — eine Unterscheidung, die ich (trotz der Angriffe, die gegen sie gerichtet worden sind) für sehr bedeutsam halte. Zu den Anschauungsnotwendigkeiten gehört der Euklidische Raum samt den Euklidischen Axiomen, aus denen dann weiter die ganze Euklidische Geometrie mit logischer Notwendigkeit hervorgeht. Abweichende Axiome (etwa: dass zwischen zwei Punkten mehr als zwei Grade möglich sind oder dass zwei gerade Linien sich in mehr als zwei Punkten schneiden können) sind, obwohl sie keinen logischen Widerspruch in sich enthalten, doch intuitiv nicht vorstellbar (A. 77, vgl. G. I 20 ff.). In allen meinen Anschauungen bin ich an den Euklidischen Raum und seine Gesetzmässigkeiten, wie sie in den Axiomen zum Ausdruck kommen, gebunden. Dies Gebunden-Sein, diese Notwendigkeit, gerade so anzuschauen und nicht anders, ist ein unbestreitbares Faktum, das wir in unserem geistigen Erleben vorfinden. Zwei Ursachen sind dafür denkbar und möglich. Entweder ist seine Grundlage eine rein subjektive (ob es nun nur auf unserer apriorischen Geistesorganisation beruht, mit ihr steht und fällt, oder etwa — nach empiristischer Lesart — nur auf unserm tatsächlichen Mangel an anderen Erfahrungen als solchen im Euklidischen Raum): dann ist damit die Möglichkeit von andersartigen Räumen oder von Wesen mit andersartigen Raumanschauungen ohne Weiteres gegeben. Oder aber ein anderer als der Euklidische Raum ist aus uns unbekannten, unfassbaren Gründen überhaupt nicht existenzfähig, objektiv-reale Ursachen verhindern es, dass z. B. zwei gerade Linien sich je in mehr als einem Punkte schneiden, dass durch einen Punkt je mehr als drei rechtwinklig auf einander stehende Koordinatenebenen gelegt werden. Der beliebte Hinweis auf fingierte zweidimensionale, auf einer Ebene lebende Wesen, die in ähnlicher Weise auf ihre zwei Dimensionen beschränkt wären, (obwohl es doch in Wirklichkeit drei gäbe), wie wir auf unsere drei, wäre in diesem zweiten Fall nicht am Platz. Wenn jene Geschöpfe auch in ihrer Erfahrungswelt nirgends eine dritte Dimension antreffen könnten, so scheint mir doch nichts der Annahme im Wege zu stehen, dass ihre Phantasie ihnen die Möglichkeit an die Hand gäbe, sich in einem Punkt ausser den zwei in ihrer Erfahrungswelt möglichen Senkrechten noch eine dritte senkrecht zu ihrer ganzen Ebene zu denken. Wir dreimensionalen

Wesen dagegen würden uns eine vierte Koordinatenebene nicht denken können, weil sie auch realiter unmöglich wäre.

Welcher von diesen beiden denkbaren Fällen der Wirklichkeit entspricht, darüber lässt sich aus den metageometrischen Spekulationen nicht das Geringste entnehmen, auch nicht einmal mit dem leisesten Grad von Wahrscheinlichkeit. Das allein vorliegende Faktum: die Notwendigkeit, in bestimmter Weise räumlich anzuschauen, liesse sich auf dem einen wie auf dem andern Wege in gleich befriedigender Weise erklären. Wer sich also für die transscendentale Idealität unseres Raumes entscheidet, der hat kein Recht, die Metageometrie irgendwie, wenn auch nur von fern her, als Grund heranzuziehen; andernfalls deutet er ihre Resultate in willkürlicher Weise, voreingenommen durch seine metaphysische Stellung.

Das, was einen begrifflichen Widerspruch in sich schliesst, hält man allgemein nicht nur für logisch unmöglich, d. h. undenkbar, sondern auch für existenzunfähig. Warum sollte es nicht gerade so gut möglich sein, dass auch jene Anschauungsnotwendigkeiten nicht nur für mein Anschauen, sondern auch für das absolut-reale Sein maassgebend sind? Es liegen bei der räumlichen Anschauung ganz eigenartige Verhältnisse vor, die nirgends sonst wiederkehren. Warum sollte nur in der logischen Denk-Unmöglichkeit die objektive Real-Unmöglichkeit inbegriffen sein, und nicht vielmehr auch in jener eigenartigen Anschauungs-Unmöglichkeit? Wird das ohne Weiteres geleugnet, so begeht man eine petitio principii.

Wer nun der Meinung ist, dass der Erklärung unserer Erfahrungswelt aus der Lehre von der transscendentalen Idealität des Raumes unüberwindliche Schwierigkeiten erwachsen, wer sich deshalb zu der entgegengesetzten Ansicht bekennt und demgemäss die besprochene Anschauungsnotwendigkeit auf dem zweiten der beiden möglichen Wege zu erklären sucht: muss das wirklich durchaus ein Philister und an das Hergebrachte Gebundener sein? Oder könnte man dann nicht Philistrosität mit demselben Recht auch dem vorwerfen, der die notwendige Gültigkeit der logischen Regeln für jede Wirklichkeit behauptet?

VI.

Ein Hauptargument für die Apriorität der Raumesanschauung sieht Liebmann im Anschluss an Kant in dem besonderen Grad von Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit, welcher der Geometrie zukommt. Mit ihren Sätzen verknüpft sich „die feste Überzeugung, dass der objektive Sachverhalt ihnen stets und unter allen Bedingungen entsprechen muss, und eine Ausnahme davon unmöglich ist". Sie stehen in dieser Beziehung in einer Reihe mit den Sätzen der Arithmetik und der auf beiden aufgebauten Phoronomie, sowie mit den analytischen Denkprinzipien der formalen Logik. „Während [aber] unsere Geometrie nur für solche Intelligenzen, die in derselben Raumform wir wir anschauen, Apodiktizität besitzt, erstreckt sich die Apodiktizität der allgemeinen Grössenlehre, sowie der Logik auf alle, wie auch immer gearteten Intelligenzen überhaupt." Sie bilden also Systeme von Gesetzen für unser resp. für alle erkennenden Bewusstseine. Von blossen vérités de fait unterscheiden sie sich subjektiv durch die mit ihrem Verständnis verknüpfte „Überzeugung, dass der empirisch-wahrnehmbare Sachverhalt ihnen schlechterdings nie widersprechen kann", objektiv dadurch, „dass, der subjektiven Antizipation entsprechend, jene Überzeugung von den Tatsachen wirklich stets bestätigt wird und nur dann widerlegt werden könnte, wenn die Welt mit unserem Verstand zugleich völlig aus den Fugen ginge, wenn sie sich z. B. plötzlich aus einer Welt von drei Dimensionen in eine solche von vieren verwandelte". Und demgemäss spitzt Liebmann das vorliegende Problem zu den beiden Fragen zu: „Woher stammt einerseits das subjektive Notwendigkeitsbewusstsein, welches jenen apodiktischen Gesetzen anhaftet? Wie erklärt sich andererseits der Umstand, dass eben die objektive Erfahrung niemals widersprechen kann?" (A. 253—6). Die beste Antwort auf diese Fragen gibt nach seiner Meinung der Apriorismus (z. B. für die Geometrie die Apriorität der Euklidischen Raumanschauung, für die Phoronomie ausserdem auch noch die der Zeit); und darum bekennt er sich zu ihm, als zu der bestbegründeten, wahrscheinlichsten Hypothese (A. 256—7).

Mit Freuden begrüsse ich zunächst, dass diese Art der Fragestellung das Problem viel schärfer erfasst als die Kants. Vor allem tritt darin klar hervor, dass es sich um einen Rückschluss von einer vorhandenen Wirkung auf ihre verborgene Ur-

sache handelt, und dass (bei der prinzipiellen Unsicherheit aller solcher Schlüsse!) der Apriorismus, soweit nur dieses eine Problem in Betracht kommt, bloss den Charakter einer Hypothese trägt.

Die Wirkung aber, die in Frage steht, ist ein Bewusstseinsphänomen: das eigenartige Evidenzgefühl, welches sich mit jenen Wahrheiten verbindet. Das gilt auch für die zweite Frage, in der deshalb meiner Meinung nach die Worte „der Umstand“ durch „die Überzeugung“ ersetzt werden müssen. Diese Überzeugung teile ich durchaus und zweifle keinen Augenblick daran, dass sie berechtigt ist. Aber die Tatsache des Vorhandenseins dieser Überzeugung ist etwas ganz Anderes, als die Tatsache sein würde, dass die Wirklichkeit dieser Überzeugung entspricht. Wer beides gleichstellt, verwechselt Gegebenes und seine hypothetische Deutung. Die zweite (angebliche!) Tatsache, dass jene Überzeugung von der Erfahrung, wie Liebmann sich ausdrückt, „wirklich stets bestätigt wird“, würde ja voraussetzen, dass die Gesamterfahrung des Menschengeschlechts (auch die ganze künftige) dem offen vor Augen läge, der jene Tatsache erkennt. Denn da von einem „stets“ geredet wird, kann die betreffende Kenntnis nur gewonnen werden auf Grund einer Übersicht über alle in dem „stets“ enthaltenen Fälle. Es sei denn, dass die Unmöglichkeit feststehe, dass etwas anders sei, als es in Wirklichkeit ist. Und dies letztere scheint Liebmann allerdings im Auge zu haben, da er neben der Berufung auf das „stets bestätigt werden“ auch mit der Unmöglichkeit eines Widerspruchs der objektiven Erfahrung gegen jene Überzeugung resp. mit der Unmöglichkeit ihres Widerlegtwerdens durch die Erfahrung operiert. Aber auch dadurch wird die Situation nicht gerettet. Denn auch diese Unmöglichkeit ist keine Tatsache und kann unter keinen Umständen, durch keine noch so subtilen Beweisführungen zu einer werden. Mit Bezug auf die ganze „objektive Erfahrung“ können wir niemals über die Kenntnis des So-seins hinaus bis zu unmittelbarer Erkenntnis des So-sein-müssens vordringen. Wir können, solange wir uns an das in ihr Gegebene halten, wohl das Nicht-vorhandensein eines Dinges oder Vorganges behaupten, nie aber das Nicht-vorhanden-sein-können oder die Unmöglichkeit des Vorhandenseins. Notwendigkeit, Müssen, Unmöglichkeit sind Deutungen, die wir an die Dinge und Ereignisse heranbringen, um sie begreifen zu können. Es sind Denkkategorien, die uns über das unmittelbar Gegebene hinwegführen, vermittelst deren wir innere Beziehungen

zu erfassen suchen. Ich bin auf das festeste davon überzeugt, dass es auch in den Erfahrungs-Dingen und -Vorgängen selbst (und ebenso im Absolut-Realen) Gesetzmässigkeiten und Notwendigkeiten giebt; aber dieses etwaige Muss im Sein können wir nicht unmittelbar erkennen, wir können es nur erschliessen, indem wir das Sein deuten oder „interpolieren" im Sinne des Muss, d. h. im Sinne eines gesetzmässigen Zusammenhanges. Daher können mir auch keine Notwendigkeiten oder Unmöglichkeiten jemals unmittelbar gegeben werden, als nur solche, die sich auf den einzelnen Geistesakt in mir beziehen und in dem Evidenzgefühl bestehn, das seinen Inhalt begleitet: darin, dass ich mich innerlich gezwungen sehe, gerade dies Bestimmte zu denken und anzuschauen, oder dass es mir in anderen Fällen unmöglich ist, jenen Gedanken oder jene Anschauung zu vollziehen.

Dieses Evidenzgefühl ist also die ursprüngliche psychische Tatsache, welche die Grundlage und den Ausgangspunkt für die Behandlung der ganzen Frage, die uns hier beschäftigt, bilden muss. Als psychische Tatsache ist es selbstverständlich auch Untersuchungsobjekt für die Psychologie; aber die Aufgabe dieser Wissenschaft beschränkt sich darauf, es zu beschreiben und festzustellen, wie es im Lauf des geistigen Geschehens entsteht und vergeht, eventuell auch noch die Situationen, die seiner Entstehung günstig sind, d. h. seine Gelegenheitsursachen, zu klassifizieren. Wo sie endet, beginnt die Erkenntnistheorie: sie fragt nach der objektiven Grundlage und Berechtigung des Evidenzgefühls, nach seiner Bedeutung für das Erkennen, d. h. für die anschauliche oder begriffliche Rekonstruktion (Abbildung) irgend einer Wirklichkeit; sie forscht also einerseits nach der tieferen Ursache, aus der heraus es bei Gelegenheit dieser oder jener Erfahrung entspringt, anderseits nach der Rolle, die es im Gesamtorganismus des Erkennens spielt. Diese tieferen Ursachen können entweder in der allgemeinen geistigen Organisation oder in der Natur der Erkenntnisobjekte oder in beiden gesucht werden. Sie können aber auch ganz fehlen: dann entpuppt sich das Evidenzgefühl als eine Täuschung, die Ansprüche, die gestellt wurden, waren unberechtigt.

So liegt die Sache bei allen metaphysischen Denknotwendigkeiten. Als subjektive Bewusstseinsphänomene können auch hier die Evidenzgefühle nicht bestritten werden: der einzelne Metaphysiker ist von seinen Dogmen so sehr überzeugt, dass ihm

ein Auch-anders-denken-können ganz ausgeschlossen erscheint. Ein Spinoza würde von der Tadellosigkeit seiner Definitionen, von der Evidenz seiner Axiome und von der Notwendigkeit der auf beide gebauten Schlüsse auf das innigste durchdrungen geblieben sein, wenn auch hunderte von Gegnern ihm entgegen getreten wären. Und doch kann nicht einmal von objektiv begründeten Wahrscheinlichkeiten auf diesem Gebiet die Rede sein. Es wäre deshalb sehr falsch, wollte man von vornherein ohne Weiteres alle Evidenzgefühle als gleichwertig betrachten und nach einer Schablone behandeln.

Auch da, wo man, wie beim logischen Evidenzgefühl, als Grundlage Gesetzmässigkeiten und Notwendigkeiten in der allgemeinen geistigen Organisation annimmt, sind diese doch nicht im Bewusstsein selbst gegeben, können also auch nicht unmittelbar erkannt und erfahren werden. Die ganze geistige Organisation tritt ja nie in das Bewusstsein, sie muss stets erschlossen werden, und zwar durch einen Schluss von der Wirkung auf die unbekannte Ursache. Kann also bei ihr nicht einmal von einer Erkenntnis des So-seins die Rede sein, dann natürlich erst recht nicht von einer Erkenntnis des So-sein-müssens. Und am allerwenigsten ist es, wenn man die Worte wägt, zulässig, von der Notwendigkeit, dass die „objektive Erfahrung" (oder meinetwegen auch: jede Wirklichkeit) den logischen Gesetzen stets entspreche (oder von der Unmöglichkeit, dass dem je anders sei), als von einer nicht nur tatsächlich vorhandenen, sondern auch als tatsächlich erkannten zu sprechen. Über die feste Überzeugung von dem Vorhandensein einer solchen ausnahmslosen Korrespondenz können wir nie hinauskommen; nie wird es möglich sein, sie zu verifizieren, da wir weder je den ganzen Umkreis objektiver Erfahrung (oder: der Wirklichkeit) zu überschauen, noch je ihr So-sein-müssen und Nicht-anders-sein-können unmittelbar zu erfassen im Stande sein werden. Dass jene Überzeugung nie getäuscht werden kann, das steht mir so fest, wie jedem andern Geistesgesunden. Ihre ursprüngliche Grundlage aber kann nirgends anderswo gefunden werden, als im logischen Evidenzgefühl: aus ihm wird auf gewisse Gesetzmässigkeiten der geistigen Organisation zurückgeschlossen. Dabei mögen sich noch verschiedenartige Argumente zu Gunsten jener Überzeugung geltend machen — auch sie ziehen doch ihre Beweiskraft letzthin ganz und gar aus dem logischen Evidenzgefühl. Es ist für mich selbstverständ-

lich, dass das Denken insofern in das Sein (die Wirklichkeit) übergreift, als es auch in dem (resp. der) letzteren keine Denkunmöglichkeiten geben kann. Aber kein Mensch kann es beweisen, und keiner kann die Unmöglichkeit des Vorhandenseins solcher Denkunmöglichkeiten im Sein unmittelbar im letzteren selbst erfahren und erfassen. Unser Denken müsste denn zum Sein selbst werden, das Sein freitätig setzen. Jene Selbstverständlichkeit ist wieder nichts als nur ein anderer Name für das logische Evidenzgefühl. Und dies letztere kann nie etwas unmittelbar über das Sein selbst aussagen, sondern stets nur über die Art, wie wir das Sein denken (resp. anschauen) müssen.

Materiell stimme ich Liebmann darin völlig bei, dass den analytischen Denkprinzipien der formalen Logik wie den Axiomen der reinen Grössenlehre (Arithmetik und Algebra) Apriorität zukommt, dass sie also auf gewisse höchste Intellektualgesetze zurückweisen und aus ihnen hervorgehn. Erkenntnisgrund für die letzteren ist das mit jenen Prinzipien und Axiomen verbundene Evidenzgefühl: aus ihm als Wirkung wird auf die unbekannte Ursache (Realgrund) zurückgeschlossen. Der formalen Logik und der reinen Grössenlehre gemeinsam ist, dass sie keine materialen Erkenntnisse über Gegenstände, die ausserhalb unseres Denkens vorhanden sind, enthalten. Die Logik stellt die Normen fest, denen unser Denken unbedingt entsprechen muss, wenn es im Stande sein soll, reale Erkenntnisse zu vermitteln. Die reine Grössenlehre hat mit selbstgemachten Begriffen zu tun, die sie zwar nur auf Grund des von der Erfahrung gelieferten Materials bilden kann, doch so, dass sie mit demselben frei schaltet und waltet und in die Begriffe nur das hineinnimmt, was sie brauchen kann und nötig hat. Diese Begriffe, die also im Gegensatz zu den Erfahrungsbegriffen eine erschöpfende, völlig eindeutige Definition zulassen, verbindet sie dann in der mannigfachsten Weise gemäss Gesetzen, die in unserer Intellektualorganisation ursprünglich gegründet sind. Und soweit die objektive Erfahrungswelt jenen freigebildeten Begriffen entspricht, letztere also auf sie anwendbar sind, werden auch die Resultate der reinen Grössenlehre in ihrer ganzen Ausdehnung für die Gegenstände und Vorgänge der Erfahrungswelt Gültigkeit haben müssen. Wird eine Einzelerfahrung als Spezialfall unter einen allgemeinen Satz der reinen Grössenlehre subsumiert, so stellt sich sofort das logische Evidenz-

gefühl ein und zwingt uns die feste Überzeugung auf, dass der letztere auch für die erstere unbedingt gelten muss.

Im Gegensatz zu Logik und reiner Grössenlehre geht die Euklidische Geometrie unmittelbar darauf aus, materiale Erkenntnisse von einem allein ausserhalb des Denkens vorhandenen Objekt zu verschaffen: nämlich von dem Erfahrungsraum und seinen Eigenschaften. Denkt man auch allen Rauminhalt weg und behält also das blosse Raumschema übrig, oder stellt man sich eine geometrische Figur nur mit der Phantasie vor, so muss man doch in jedem Fall (im Gegensatz zur Logik und reinen Grössenlehre) aus dem reinen Denken heraustreten und zur Anschauung seine Hülfe nehmen. Es kann keine Geometrie ohne Raum und keinen Raum ohne Anschauung (sei es auch nur eine solche in der Phantasie) geben. Und die Geometrie sagt demgemäss nichts über Eigenschaften und Gesetze des Denkens, sondern über Eigenschaften und Gesetze eines Anschauungsobjektes aus.

Auch bei den geometrischen Axiomen und Sätzen liegt ein eigenartiges Evidenzgefühl vor. Und die schwere Frage ist: wie ist es zu erklären?

VII.

Hier trenne ich mich von Liebmann und kann als Empirist seiner Antwort nicht beipflichten. Liebmann ist auf den Empirismus nicht gut zu sprechen, er lässt ihn fast im Sensualismus aufgehen, und Hume ist einer der wenigen Philosophen, denen er nicht gerecht zu werden vermag. Apriorismus und Empirismus sind nach meiner Ansicht sehr wohl vereinbar mit einander. Wäre es nicht, dann müsste der Empirismus ganz von der Bildfläche verschwinden, denn um die Annahme, dass es überhaupt Apriorisches gibt, kommen wir gar nicht herum. Die eigentlichen Gegensätze sind vor wie nach Kant Empirismus und Rationalismus, und die Hauptstreitpunkte betreffen gar nicht die ursprüngliche Beschaffenheit unseres Geistesvermögens, sondern die Methode des Erkennens und die Kriterien der Wissenschaft oder die Gewissheitsgrade menschlichen Erkennens, also die Frage der Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit. Und was das Apriori betrifft, so werden beide füglich nur darüber streiten können, wieviel davon vorhanden ist: der Rationalist wird die naturgemässe Tendenz haben, möglichst viel anzunehmen, der Empirist: möglichst wenig.

Als 23jähriger habe ich meiner Ausgabe von Kants Kritik der reinen Vernunft (1889) von extrem-empiristischem Standpunkt aus gegen Kant manche Einwürfe erhoben, die ich jetzt, reifer geworden, nicht mehr aufrecht erhalten kann. Die 2. Auflage des schon länger vergriffenen Werkes wird die inzwischen erfolgte Wandlung bezeugen. Aber insofern bin ich noch immer Empirist, als ich auf das Apriori nur im höchsten Notfall zurückgreife. Der aber scheint mir hier nicht vorzuliegen. Eine Theorie der geometrischen Axiome ist möglich ohne Apriorismus, ja! der Vertreter des letzteren hat sogar vor seinem Gegner nichts voraus, weil gerade am entscheidenden Punkt sein Apriorismus ihn doch im Stich lässt und nichts zur Erklärung beizutragen vermag.

Ich sehe hier ganz davon ab, dass manche hervorragende Mathematiker das Vorhandensein jenes Evidenzgefühls bei den geometrischen Axiomen überhaupt leugnen. So behauptet z. B. Helmholtz, dass „die geometrischen Axiome, in demjenigen Sinne genommen, wie sie allein auf die wirkliche Welt angewendet werden dürfen, durch Erfahrung geprüft, erwiesen, eventualiter auch widerlegt werden können“ und dass sie als Naturgesetze „natürlich an der nur approximativen Erweisbarkeit aller Naturgesetze durch Induktion teilhaben“ (Vorträge und Reden[4] 1896 II 233, 393).

Ich stelle mich vielmehr auf den Standpunkt Liebmanns und betrachte das Evidenzgefühl bei den geometrischen Axiomen als tatsächlich vorhanden, sehe auch davon ab, dass es nicht bei allen Axiomen mit gleicher Stärke auftritt, beim Parallelenaxiom vielmehr, wo die Verhältnisse verwickelter liegen, entschieden schwächer als bei den übrigen. Aber schweigen wir davon und halten uns an einen der für den Apriorismus günstigsten Fälle: an das Axiom, dass zwischen zwei Punkten nur eine kürzeste Linie, die gerade, möglich ist. Wie soll man sich seine etwaige Apriorität vorstellen?

Leider unterlässt Liebmann es, konkret-anschaulich anzugeben, wie er sich den Zusammenhang zwischen der apriorischen Erkenntnis eines solchen Axioms und der Apriorität der Raumanschauung denkt. Er beschränkt sich auf allgemeine Wendungen, wie: das Euklidische Raumgesetz sei das Grundgesetz der geometrischen Wahrheiten (A. 257), die formale Natur und Charakteristik unseres Raumes finde man als wissenschaftlich wohlgegliedertes System in der Euklidischen Geometrie niedergelegt (A. 185), der Raum sei ein Lokalisationsgesetz, das unser an-

schauendes Bewusstsein despotisch beherrsche und die gesamte apodiktische Gesetzlichkeit der Geometrie in sich schliesse (G. II 27).

Ich begreife vollkommen, dass, die Apriorität der Raumanschauung vorausgesetzt, ihre Eigentümlichkeiten und Gesetze für alle Erfahrungsgegenstände maassgebend sein werden. Ich verstehe auch, was man meint, wenn man als Aufgabe der Geometrie eine wissenschaftlich-systematische Darlegung jener Eigentümlichkeiten und Gesetze bezeichnet. Nun beginnt aber erst die Schwierigkeit. Das eigentliche Problem ist: woher weiss ich, dass die Euklidische Geometrie diese Aufgabe richtig löst? bezugsweise: wie ist das Evidenzgefühl zu erklären, mit dem sich mir und jedem Andern die Überzeugung aufdrängt, dass die Lösung die richtige sei? Aus der Apriorität der Raumanschauung würde sich nur die tatsächliche Geltung der Euklidischen Geometrie für alle Gegenstände der Erfahrungswelt ergeben, und auch diese bloss unter der Voraussetzung, dass die Geometrie eine richtige Charakteristik des Raumes enthält. Ganz etwas Anderes aber wäre das Wissen um diese tatsächliche Geltung, die Überzeugung von ihrer Notwendigkeit und damit die Überzeugung von der apodiktischen Gewissheit der Geometrie. Wie dieses Wissen und diese Überzeugung sich aus der Apriorität der Raumanschauung ergeben sollen, ist mir unverständlich.

Liebmann meint, die Geometrie sei „für alle empirischen Objekte oder Anschauungsphänomene aus demselben Grund a priori maassgebend, aus welchem die im optischen Apparat einer Camera obscura herrschenden Refraktions- und Reflexionsgesetze für die in derselben entstehenden Bilder a priori maassgebend sind“ (A. 235). Gewiss! sobald die Geometrie die Natur des Raumes richtig wiedergiebt! Im Übrigen aber spricht das Gleichnis gegen Liebmann. Bekäme die Camera plötzlich ein dem menschlichen ähnliches Bewusstsein, so würde sie zwar die in ihr entstandenen Bilder vor sich sehen, das Entstehen derselben aber fände doch noch immer ihr selbst unbewusst statt (wie beim Menschen das Entstehen der räumlichen Empfindungen), und eine Erkenntnis der bei diesem ihrem unbewussten Tun herrschenden Refraktions- und Reflexionsgesetze wäre ihr nicht unmittelbar gegeben, sie müsste sie vielmehr erst aus der Erfahrung abstrahieren. Ähnlich bei uns Menschen, die wir unsere Empfindungen unbewusst, einem innern unbekannten Drang gehorchend, an den verschiedenen Orten des Raumes lokalisieren oder objektivieren. Ein Wissen um die auf diese Weise

entstehende Form des Nebeneinander können wir, wie mir scheint, nur dadurch bekommen, dass wir die von uns unbewusst geschaffenen und empirisch vorgefundenen Verhältnisse des Nebeneinander zum Objekt der Erfahrung und des Studiums machen. Zwei ganz verschiedene Dinge kommen in Frage: einerseits ein unbewusstes Tun, ein Anordnen gemäss einer unbewussten inneren Gesetzmässigkeit, anderseits die Erkenntnis der Eigentümlichkeiten der durch jenes unbewusste Tun hervorgebrachten Raumform. Jenes würde Liebmanns transscendentalem Ich zufallen, dieses wäre Sache seines individuellen Ich (vgl. oben S. 10, 17—18).

Nun könnte man vielleicht einwenden: es handle sich um durchgehende Gesetzmässigkeiten unseres Geistes. Wie Kant ein und dieselbe Gesetzmässigkeit in den Funktionen der Vergegenständlichung unserer Empfindungen, in den Urteilsformen, in den Stammbegriffen des reinen Verstandes, in seinen höchsten Grundsätzen annehme, so sei auch hier eine Gesetzmässigkeit, die sowohl jenes un- oder vorbewusste Tun beherrsche, als auch unsere Erkenntnis von den Eigentümlichkeiten des Raumes als des aus jenem Tun hervorgegangenen Produktes. Dort erscheine sie in der Notwendigkeit des Lokalisierens, hier in der Apodiktizität der geometrischen Axiome und Sätze.

Aber gerade davon wird ein Empirist sich schwerlich überzeugen können. Für ihn kommen zwei ganz heterogene Dinge in Betracht. Apriorische Funktionen, d. h. einen Zwang, so oder so zu handeln, zu objektivieren, zu lokalisieren, kann er sehr wohl akzeptieren, nicht aber apriorische Erkenntnisse betreffend das Resultat dieses Handelns. Solche Erkenntnisse, wird er meinen, könnten nur durch Erfahrung erworben werden, wenn auch durch innere Erfahrung. Er sieht keine Brücke, die von der Notwendigkeit des Handelns zu der Notwendigkeit des Erkennens hinüberführte. Es sind gleichsam zwei ganz verschiedene Regionen unseres Geistes. Wohl vermag er sich von dem Vorhandensein höchster Denkgesetze zu überzeugen, die a priori, d. h. in der Organisation unseres Intellekts gegründet sind; aber dann kommt das Denken nur als ein Handeln in Betracht, das durch apriorische Funktionen in bestimmte Bahnen gelenkt wird, und die Formulierung der formalen logischen Grundprinzipien ist nur eine Selbstbesinnung auf die innere formale Gesetzmässigkeit unseres ganzen Denkens, steht also auch unter dieser letzteren und nimmt an dem Evidenzgefühl teil, mit dem sie sich überhaupt aufdrängt. Ganz anders bei den

geometrischen Axiomen! Hier soll eine Gesetzmässigkeit als allgemeingültige erkannt werden, die sich garnicht in unserm Denken, sondern vielmehr nur in unserm unbewussten Lokalisieren und Objektivieren geltend macht. Und materiale Erkenntnisse sollen gewonnen werden, die sich auf ein vom Denken verschiedenes, selbständiges Objekt beziehen.

Handelte es sich, wie es nach A. 241 scheint, nur um „angeerbte Vorstellungsarten in demselben Sinn, wie man von ererbten, angeborenen Instinkten der Tiere oder von erblichen Krankheiten spricht", also um den Zwang so und so zu lokalisieren: dann läge keine Schwierigkeit vor. Aber was gefordert wird, ist in Wirklichkeit etwas ganz Anderes: nämlich eine apriorische Erkenntnis dieser Vorstellungsarten, nur sie könnte die Apodiktizität der geometrischen Axiome und das Evidenzgefühl, mit dem sie konzipiert werden, erklären (falls man letzteres überhaupt auf diesem Wege zu begreifen sucht!). Das blosse Vorhandensein der Vorstellungsarten würde nur die tatsächliche Geltung der geometrischen Axiome für die ganze Erfahrungswelt erklären, nicht unser Wissen um diese Geltung noch unsere Überzeugung von ihrer Notwendigkeit. Im einen Fall käme nur die unbewusst vor sich gehende räumliche Anordnung unserer Empfindungen als Tatsache in Betracht, im andern Notwendigkeiten und Unmöglichkeiten in unserm Anschauen, also in unserer bewussten Erkenntnis.

Nach Liebmann liegt „der wesentliche, von empiristischer Seite übersehene Unterschied zwischen Erkenntnissen a priori und a posteriori garnicht in der verschiedenen Art ihrer psychologischen Entstehung, sondern in dem grundverschiedenen Modus der Evidenz; . . . darin, dass eine apriorische Wahrheit, z. B. $3 \times 3 = 9$, wenn einmal erkannt, dann auch mit einem Grade von Gewissheit anerkannt wird, der die Möglichkeit einer empirischen Widerlegung schlechterdings ausschliesst, jede empirische Bestätigung daher durchaus überflüssig macht; mit einem Grade von Gewissheit also, den eine bloss aposteriorische Wahrheit nie und nimmer erreichen kann" (A. 240). Dies „nie und nimmer" ist eine dogmatische Behauptung und enthält eine petitio principii: das Problem ist ja gerade, ob nicht auch aposteriorische Wahrheiten unter gewissen Umständen einen solchen Grad von Gewissheit erlangen können, wie sie den geometrischen Axiomen erfahrungsgemäss zukommt. Den Ausgangspunkt darf nicht der Begriff des

Apriori und eine willkürliche Definition desselben bilden, vermöge deren die geometrischen Axiome ohne Weiteres unter ihn subsumiert werden können und müssen, sondern vielmehr das Evidenzgefühl, das daraufhin zu untersuchen ist, ob es auf ein Apriori zurückweist oder nicht.

Und diese Untersuchung kann nach meiner Ansicht nur so geführt werden, dass man zunächst den psychischen Tatbestand genau analysiert. Man findet dann, dass das Evidenzgefühl eine doppelte Überzeugung einschliesst resp. gebiert: einmal die, dass ich in diesem Augenblick absolut nicht anders kann, als gerade so oder so anschauen, oder unmöglich dies oder das in der Anschauung vollziehen kann, z. B. zwischen diesen zwei Punkten mehr als eine kürzeste (gerade) Linie ziehen, anderseits die Überzeugung, dass dasselbe Gefühl der absoluten Notwendigkeit oder Unmöglichkeit sich auch bei allen andern einstellen werde, die sich in meiner Lage befinden, und bei mir selbst auch in jedem beliebigen anderen Raumteile, sobald ich in ihm versuche oder tue, was ich soeben versuchte oder tat. Dort handelt es sich um die Notwendigkeit meines Erlebens, hier um seine Allgemeingültigkeit.

Kann nun der Apriorismus diese beiden Erscheinungen oder wenigstens eine von ihnen befriedigender erklären als der Empirismus? oder ist er gar allein im Stande, es zu tun? Wäre das eine oder andere der Fall, dann müsste man ihn als die wahrscheinlichere Hypothese (denn das bliebe er auch dann noch, da es sich immer nur um einen Rückschluss von einer vorliegenden Wirkung auf ihre erfahrungsmässig nie aufweisbare Ursache handeln würde) der empiristischen Erklärung vorziehen. Aber es wird sich zeigen, dass er vor dieser, soweit die erste Erscheinung in Frage kommt, nichts voraus hat, während er der zweiten gegenüber völlig versagt.

Was zunächst die Notwendigkeit meines Erlebens angeht, so wird der Apriorismus sie aus der ursprünglichen Organisation meines Geistes (der apriorischen Anschauungsform) ableiten, die mit demselben Zwang, mit welchem sie mich meine Empfindungen hier oder dort objektivieren lässt, mich nötigt, in der besonderen Weise des Euklidischen Raumes anzuschauen, es mir dagegen unmöglich macht, andere Formen der Raumanschauung, sei es auch nur in der Phantasie, zu vollziehen, z. B. zwischen zwei Punkten mehr als eine kürzeste (gerade) Linie zu ziehen.

Aber auch der Empirismus würde in der Erklärung dieses Notwendigkeitsgefühls keine Schwierigkeit finden. Freilich würde er sich wohl zu der metaphysischen Hypothese von der transscendentalen Realität des Euklidischen Raumes gedrängt sehen[1]) und

[1]) An sich giebt es allerdings noch eine dritte Möglichkeit, die für mich persönlich jedoch wenig Wahrscheinlichkeit hat: eine Verbindung nämlich von transscendentaler Idealität des Euklidischen Raumes und empiristischer Erklärung der Anschauungsnotwendigkeit. In der Annahme zunächst, dass wir, auch wenn das Absolut-Reale völlig raumlos wäre, doch die Eigenschaften des empirisch gegebenen Raumes aus der Erfahrung, und nicht aus apriorischen Quellen kennen lernten, liegt keinerlei Schwierigkeit. Denn im Absolut-Realen müsste doch auch dann irgend eine (uns zwar ganz unbekannte und unerkennbare) Ordnung oder Gesetzmässigkeit angenommen werden, die den Grund dafür bildete, dass die Dinge der empirischen Welt uns gerade hier oder dort, in dieser Grösse und Gestalt, in dieser Lage zu einander, ruhend oder bewegt, erscheinen (vgl. A. 68). Werden aber die einzelnen räumlichen Verhältnisse der Körperwelt auf das Absolut-Reale in dem Sinne zurückgeführt, dass ihnen dort irgend eine Gesetzmässigkeit entsprechen muss, so ist nicht abzusehen, weshalb dasselbe nicht auch mit der Räumlichkeit überhaupt, mit dem Räumlich-Sein im Sinne der Euklidischen Geometrie geschehen sollte. So wenig wir begreifen könnten, weshalb das an sich Raum- (und eventuell auch Zeit-) lose uns in Raum und Zeit distrahiert erscheint, warum uns dieses hier, jenes dort, dieses früher, jenes später gegeben ist, so wenig würden wir verstehen, warum wir gerade in der Form des Euklidischen Raumes anschauen müssen. Aber für Beides würde, wenn vom Empirismus als a priori nur der Zwang, überhaupt räumlich anzuschauen, nicht dagegen die ganze Euklidische Raumanschauung mit allen ihren Gesetzen zugegeben wird (vgl. hierüber S. 43—4), im Absolut-Realen die entsprechende Ursache anzunehmen sein. Und wie man Vorgänge und Dinge im Raum nur erfahrungsmässig kennen lernen kann, wie weder über Farben noch über Töne (resp. die ihnen zu Grunde liegenden Schwingungen) noch über Gravitation noch über irgend ein Naturgesetz irgend etwas a priori ausgemacht werden kann, so würde man auch die Natur und Gesetze des Raumes erfahrungsmässig erforschen müssen. Was aber die Anschauungsnotwendigkeit betrifft, so würde die Unmöglichkeit, in dem Erfahrungsraum selbst (der uns ja samt seinen Gesetzen durch die unbekannte Ursache im Absolut-Realen aufgezwungen wäre) Anschauungen zu vollziehen, die den Euklidischen Axiomen entgegen sind, keinen Schwierigkeiten der Erklärung unterliegen. Anders wäre es allerdings mit der Unmöglichkeit, auch nur mit der Phantasie andere Raumformen (als die Euklidische), mit andern Axiomen wirklich anschaulich (und nicht nur als abstrakte, logisch denkbare Möglichkeiten) vorzustellen. Hier müsste man seine Zuflucht zu der Hilfshypothese nehmen: das, was von den Sinnesempfindungen gilt, dass wir nämlich nicht imstande sind, uns neue Sinnesqualitäten zu erdenken und sie mit unserer Phantasie konkret-sinnlich vorzu-

demgemäss der Meinung sein, dass unsere Erfahrungen und Erlebnisse mit Bezug auf unseren Bewusstseinsraum uns zugleich auch einen Einblick in die räumlichen Verhältnisse und Gesetze des Absolut-Realen verschaffen. Dann würde die Anschauungsnotwendigkeit oder -unmöglichkeit, die ich in mir erlebe, keine subjektiv begründete sein, sondern wäre auf Notwendigkeiten im Absolut-Realen zurückzuführen. Es darf nicht etwa der Einwand erhoben werden, wir kennten dies Absolut-Reale gar nicht und könnten nicht einmal über seine Beschaffenheit, geschweige denn über Notwendigkeiten in ihm etwas sagen. Dasselbe gilt ja auch von unserer geistigen Organisation: auch sie ist uns nicht gegeben, auch über sie können wir nichts wissen im strengen Sinne des Worts. Wir befinden uns eben ganz im Gebiet der Hypothese, unsichere Rückschlüsse von gegebenen Wirkungen auf unbekannte Ursachen müssen uns leiten. Und wie bei der Frage nach der Möglichkeit oder Unmöglichkeit von mehr als drei Dimensionen (oben S. 25) muss ich auch hier wieder sagen: ich sehe nichts, was dagegen spräche, dass die von mir erlebten Anschauungsnotwendigkeiten eine durchaus objektive Grundlage haben, dass ich also nur darum zwischen zwei Punkten nicht mehr als eine kürzeste (gerade) Linie ziehen kann, weil es der Natur der Sache nach, wie nun einmal die Eigentümlichkeiten und Gesetze des absolut-realen Raumes und überhaupt alles Räumlich-Seins sind, objektiv unmöglich ist. Ich kann diese objektive Unmöglichkeit als solche nie erkennen, gewiss nicht! Aber es ist durchaus denkbar, dass nur diese objektive Unmöglichkeit es mir subjektiv unmöglich macht, die betreffende Anschauung zu vollziehen, und es steht demgemäss auch nichts im Wege, von der subjektiven Unmöglichkeit meines Erlebens aus auf jene objektive Unmöglichkeit als die eigentliche Ursache zu schliessen. Ähn-

---

stellen, sei auch auf unser Anschauungsvermögen anzuwenden; auch bei ihm seien wir an die Erfahrung, an ihre Formen und Gesetze gebunden und könnten nur abstrakt-denkend, nicht aber anschaulich-vorstellend über sie hinauskommen (vgl. oben S. 23—4). — Dieser letzteren Hypothese werden sich auch die Empiristen bedienen müssen, die zwar unserem Erfahrungsraum transscendentale Realität zuschreiben, die es aber für wahrscheinlich halten, dass wir nicht in einem ebenen Raum leben, sondern in einem solchen, dessen Krümmungsmaass von Null verschieden ist, jedoch so wenig, dass wir diese Abweichung nicht wahrzunehmen vermögen und deshalb stets nur solche Erfahrungen machen können, die mit den Formen und Gesetzen des Euklidischen Raumes in Einklang sind.

lichen Anschauungsunmöglichkeiten wie beim Axiom von der geraden Linie begegnen wir ja täglich und stündlich: so erscheint mir unmöglich, dass der meinem Ofen gegenüberstehende Büchertisch in dessen Öffnung hineingehe, dass der Deckel einer kleineren Kiste die grössere schliesse etc. Sollen wir auch da überall zur Erklärung auf die angebliche apriorische Raumanschauung zurückgreifen? Liegt nicht die Annahme viel näher, dass die objektiv-realen Verhältnisse selbst es sind, die mir jene Unmöglichkeit aufzwingen und in ihr zur Geltung kommen?

Soweit wir bis jetzt sehen, scheinen also die beiden rivalisierenden Theorien einander ganz gleich zu stehen: beides sind mögliche Hypothesen, keine hat etwas vor der andern voraus.

Und was das Zweite betrifft: die Allgemeingültigkeit meines Erlebens, d. i. meine feste Überzeugung, dass ein Fall für alle gilt, dass, was ich eben jetzt erlebe, alle in meiner Lage erleben würden, und ich wiederum unter denselben Umständen eben dasselbe auch in jedem andern Raumteil, so versagt hier meiner Ansicht nach der Apriorismus völlig. Ich begreife schlechterdings nicht, wie die etwaige Tatsache, dass unser Raum eine apriorische Anschauungsform ist, jenes Allgemeingültigkeitsgefühl sollte hervorzaubern können. Denn nur die Tatsache kann selbstverständlich in Betracht kommen, nicht die Erkenntnis der Tatsache. Eine solche liegt ja bei den allermeisten der Tausende und Abertausende, welche die geometrischen Axiome mit jenem Allgemeingültigkeitsgefühl vollziehen, gar nicht vor. Und ausserdem! Wie sollte eine blosse Hypothese (und das wäre jene Erkenntnis ja!) ein derartiges Gefühl hervorbringen können! Also nur die Tatsache der Apriorität selbst, rein als solche, könnte sich geltend machen. Aber wie? Apriori würden doch nur Funktionen sein: der Zwang, gerade im Euklidischen Raumschema zu lokalisieren oder zu objektivieren, ihm gemäss anzuschauen. Aber dieser Zwang kann sich doch immer nur in einer bestimmten Situation durchsetzen und da dann nicht anders als in dem Notwendigkeitsgefühl, von dem soeben gesprochen wurde, zum Bewusstsein kommen. Aber damit wäre doch nur für den gerade vorliegenden Fall etwas bestimmt, nicht auch für alle die unendlich vielen andern gleichartigen Fälle. Sowie ich mich in einen von ihnen wirklich hineinversetze, wäre natürlich sofort auch das Notwendigkeitsgefühl wieder da, aber auch wieder in seiner Beschränktheit auf nur diesen einen Fall. Aus der Apriorität könnte unmöglich eine

gleichsam abstrakte, allgemeine Anschauungsnotwendigkeit hervorwachsen: die gibt es nicht, eine abstrakte Notwendigkeit kann nur begrifflicher Art sein. Dass aber die Apriorität der Raumform unmittelbar aus sich heraus ein Bewusstsein von der Allgemeingültigkeit der Axiome oder ein Bewusstsein von den ihr eigenen Gesetzmässigkeiten hervorbringe: das ist ein, für den Empiristen wenigstens, unvollziehbarer Gedanke. Denn es hiesse nichts anderes, als dass jene Apriorität, d. h. das blosse Vorhandensein eines Systems apriorischer Gesetzmässigkeiten in unserm Objektivieren und Anschauen, sich plötzlich in ein klares Wissen um diese Gesetzmässigkeiten verwandle. Und das wäre ein Wunder optima forma!

Der Apriorismus bleibt also dem Allgemeingültigkeitsgefühl (in der oben umschriebenen Bedeutung) gegenüber jede Erklärung schuldig. Man muss sich daher nach anderen Ursachen umsehen, um die Tatsache begreiflich zu machen, dass wir bei allen, auch den allgemeinsten Naturgesetzen, das Gefühl des Auch-anders-sein-könnens haben, dass wir zu ihnen nur auf dem Wege der Induktion gelangen und erst eine vielmalige tatsächliche Bestätigung fordern, bevor wir sie anerkennen, und auch dann nur mit dem Vorbehalt, uns durch neue Erfahrungen eventuell anders belehren zu lassen, während bei den geometrischen Axiomen sofort das Allgemeingültigkeitsgefühl auftritt und uns, ohne auch nur von ferne den Gedanken an die Notwendigkeit einer Bewahrheitung durch Induktion aufkommen zu lassen, zwingt, den ersten besten Fall als typisch und entscheidend für alle Fälle gelten zu lassen. (Ich wähle diese Formulierung, um den Vertretern des Apriorismus möglichst entgegenzukommen und ihnen möglichst viel zu konzedieren. Ich sehe also ganz davon ab, dass hervorragende Mathematiker die Axiome faktisch durch Induktion erweisen wollen — vgl. oben S. 32 — und dass wirklich Versuche, wenn auch vergebliche, gemacht worden sind, durch Messungen das Euklidische Parallelenaxiom zu erschüttern und nachzuweisen, dass Dreiecke von sehr grossem Flächeninhalt eine Winkelsumme von weniger oder mehr als 2 R. haben, wir also in einem pseudosphärischen oder sphärischen Raum leben.)

Woher nun dieser unbestreitbare grosse Unterschied zwischen geometrischen Axiomen und Naturgesetzen? Ich erkläre ihn, empiristisch, daraus, dass es sich bei letzteren stets um kausale Beziehungen handelt, die in der Erfahrung fast nie für sich, klar

abgetrennt von allem Andern, gegeben werden, sondern nur in einem verwirrenden Vielerlei grosser zeitlich auf einander folgender Komplexe. Hier ist es daher immer fraglich, ob wir das post hoc richtig als ein propter hoc deuten, ob wir mit dieser Deutung wirklich die vorausgesetzten inneren Beziehungen zwischen den Dingen und Vorgängen erfassen, ob wir alle Gelegenheitsursachen und mitwirkenden Faktoren mit dem ihnen zukommenden Werte in Rechnung zu setzen und anderseits die eigentliche Ursache und Wirkung aus den verwickelten Komplexen reinlich herauszulösen vermögen. Dabei sind tausende von Irrtümern möglich, neue Erfahrungen, genauere Experimente können uns eines Besseren belehren, und darum kann in den empirischen Wissenschaften nirgends dies Evidenzgefühl, dies Gefühl des Gar-nicht-anders-sein-könnens aufkommen. Ganz anders bei den geometrischen Axiomen: da sind die denkbar einfachsten Verhältnisse, keine Kausalverbindung, kein Nacheinander kommt in Frage, keine Vielheit der Beziehungen, aus der die entscheidenden erst herauspräpariert werden müssten, auch keinerlei qualitative Unterschiede, sondern nur rein quantitative, einfachste, auf das leichteste übersehbare Verhältnisse des räumlichen Nebeneinander.

Kein Wunder, wenn da ein Fall für alle gilt! Es ist gar kein Grund einzusehen, weshalb das, was man in und an dem einen Raumteil erlebt, in und an dem andern anders sein sollte! Raum ist Raum, überall, soweit man sieht, von denselben Eigenschaften. Und nur der Raum kommt in Betracht, keinerlei andere Verhältnisse, die das Resultat beeinflussen, es hier so, dort anders gestalten könnten. Unter solchen Umständen ist eigentlich das bei den geometrischen Axiomen auf Grund des Einzelfalls sich einstellende Allgemeingültigkeitsgefühl viel weniger seltsam, als sein Nicht-eintreten sein würde.

Diese Ableitung des Allgemeingültigkeitsgefühls ist keine psychologische, sondern eine erkenntnistheoretische, „transscendentale“. Nicht um seine Entstehung im einzelnen Individuum handelt es sich, sondern um die objektive Grundlage, die logisch-sachliche Voraussetzung, von der aus resp. unter der es allein erwachsen kann. Und diese Grundlage oder Voraussetzung ist die überaus grosse Einfachheit, Übersichtlichkeit, Gleichmässigkeit der in Frage kommenden Verhältnisse, die den Gedanken an ein Anders-sein-können garnicht aufkommen lassen.

Die eigentliche Frage bei dem Allgemeingültigkeitsgefühl ist nicht: kommen dem Raum überall dieselben Eigenschaften zu?, sondern: erkennen wir im Einzelfall wirklich die Natur, die Eigenschaften und Gesetze des überall sich gleichbleibenden Raumes und bringen wir sie in den Axiomen auf einen richtigen Ausdruck? Was das Erste betrifft, so würde allerdings durch die Apriorität der Raumanschauung ein Wechsel in ihren Eigenschaften ohne Weiteres völlig ausgeschlossen sein. Hätten wir eine vollkommen sichere Erkenntnis von ihnen, so könnten wir mit Bestimmtheit sagen, dass auch beim Sirius dieselbe Art der Räumlichkeit mit denselben von uns erkannten Eigenschaften vorhanden sein muss. Wäre dagegen unser Bewusstseinsraum nur das Abbild eines absolutrealen Raumes und richtete sich nach ihm, so wäre zwar die abstrakte Möglichkeit zuzugeben, dass beim Sirius ein pseudosphärischer Raum beginne, oder dass wir überhaupt in einem sphärischen oder pseudosphärischen Raum von so kleinem Krümmungsmaass leben, dass wir das Vorhandensein eines solchen in allen uns und unserer Berechnung jemals zugänglichen endlichen Räumen niemals bemerken könnten und infolgedessen meinen müssten, im Euklidischen Raum zu sein; aber für meine Person bin ich geneigt, diese Möglichkeiten als verschwindend kleine zu bezeichnen. Und was für die vorliegende Frage das Wichtigste ist: das Kind und der weder mathematisch noch erkenntnistheoretisch geschulte Durchschnittsgebildete rechnen auf keinen Fall mit ihnen. Vollziehen sie die geometrischen Axiome mit jenem Allgemeingültigkeitsgefühl, so ist die überall gleichmässige Beschaffenheit des Raumes eine selbstverständliche Voraussetzung für sie, die zu ihrer Erklärung nicht der Theorie der Apriorität bedarf, sondern sich auf Grund der überall gleichartigen Erfahrung naturgemäss mit Macht aufdrängt.

Was das Zweite angeht, so kann die Erkenntnis der Eigenschaften und Gesetze des als bleibend gleichmässig vorausgesetzten Raumes immer nur der Erfahrung entstammen, sei es der äusseren, sei es (wenn wir die Axiome nur in der Phantasie vollziehen) der inneren. In einer bestimmten Erfahrung an einem Einzelfall erleben wir die Anschauungsnotwendigkeit oder -unmöglichkeit, auf Grund ihrer formulieren wir (gleichsam als den materiellen Gehalt dieses Erlebnisses) das Axiom. Und die grosse Frage ist nun: enthält dies Axiom eine richtige Erkenntnis der Natur des Raumes? und gilt es deshalb, obwohl nur an einem Einzelfall gewonnen,

doch auch von allen andern Raumteilen (in denen wir also etwa versuchen, zwischen zwei Geraden eine kürzeste Linie zu ziehen)? Das Allgemeingültigkeitsgefühl zwingt uns, diese Fragen bedingungslos mit einem Ja zu beantworten. Und den objektiven Grund, weshalb dieser Zwang in uns wirkt, habe ich auf S. 40—41 aufzuzeigen versucht.

Soweit unsere bisherigen Betrachtungen reichen, stehen also Apriorismus und Empirismus einander hinsichtlich des Notwendigkeitsgefühls ganz gleich, bei Erklärung des Allgemeingültigkeitsgefühls dagegen versagt der Apriorismus völlig und muss dem Empirismus das Feld räumen.

Diesen Erfolg wird nun aber der Empirismus auch beim ersten Problem, wo die Wagschalen objektiv betrachtet gleichstehen, geltend machen und wird meinen, dadurch die s e i n e zum Sinken bringen zu können.

Nach der auf S. 36 gegebenen Darstellung der aprioristischen Theorie würde zwar nicht das einzelne Axiom unmittelbar angeboren sein (ein für den Empiristen ganz unerträglicher Gedanke!); a priori wäre vielmehr nur die Anschauungsform des Euklidischen Raumes, d. h. der Zwang, gerade im Euklidischen Raum zu lokalisieren und zu objektivieren, und die Notwendigkeit, stets seinen Verhältnissen gemäss anzuschauen. Aber auch dies letztere wird für den Empiristen schon zu weit gehen. Er wird suchen, auch hier mit einem Mindestmaass von Apriori auszukommen und möglichst viel aus der Erfahrung abzuleiten.

Dies Mindestmaass scheint mir in der Funktion oder dem Zwange zu bestehen, ü b e r h a u p t räumlich anzuschauen, d. h. unsere Empfindungen als räumlich bestimmte zu erleben. Das kann nicht aus der Erfahrung stammen, denn Empfindungen (die Bausteine unserer ganzen Erfahrungswelt) sind nichts als Bewusstseinstatsachen, Bewusstsein als solches aber ist nicht räumlich. Jede Erfahrung v o n einem Ausser-uns, jede Beziehung a u f ein Ausser-uns wäre also unmöglich, wenn nicht jene Raumfunktion, jener Zwang ursprünglich mit unserer geistigen Organisation gegeben wäre. Fehlte er bei irgend einem Menschen, so würde es für ihn nur eine Innenwelt, aber keine Aussenwelt geben, weil ihm jede Möglichkeit abginge, sich ein Aussen auch nur vorzustellen. Auch sein eigner Körper wäre für ihn nicht vorhanden, sondern nur Änderungen seines inneren Zustandes, in deren Verlauf er vielleicht Gesetzmässigkeiten entdecken würde, die ihm aber in keiner Weise

Anlass werden könnten, von ihnen als Wirkungen auf äussere Dinge oder Vorgänge als einwirkende Ursachen zurückzuschliessen. Ihm wäre zu Sinn, wie es etwa einer Qualle sein mag, die vom Meer an eine Brücke geworfen wird: sie mag intensive Schmerzgefühle haben, auf die hin gewisse Bewegungen ihres Organismus erfolgen, aber von Brücke und Meereswogen weiss und erfährt sie nichts.

Also der Zwang, bestimmte Empfindungen aus unserm Bewusstsein gleichsam hinauszuversetzen, ihnen einen räumlichen Charakter zu verleihen, sie „ausser uns", sei es als unsern Körper, sei es als ihm selbständig gegenüberstehende Objekte, anzuschauen, muss etwas Apriorisches sein. Aber auch nicht mehr! Die Eigenschaften und Gesetze dies Ausser-uns, der Räumlichkeit, lernen wir erst durch Erfahrung kennen. Erst in und mit der Lokalisation und Verschmelzung unserer Empfindungen, vor allem der Gesichts- und Tasteindrücke (auch der innern), sowie mannigfacher Bewegungsempfindungen, entstehen für uns in dem „Ausser-uns" die einzelnen Verhältnisse räumlichen Nebeneinanderseins. Und noch viel später kommen wir, durch Abstraktion von allen Qualitätsunterschieden des Raumerfüllenden, ja! sogar von seiner Existenz, zu der rein formalen Raumanschauung, der blossen Raumform. So gut wie die Dinge und Vorgänge im Raum, ist also auch dieser reine, Euklidische Raum selbst für uns ein Erfahrungsobjekt, dessen Natur und Gesetze die Geometrie erfahrungsmässig zu erforschen hat, wie die Naturwissenschaft seinen mannigfaltigen Inhalt. Nur mit dem grossen Unterschied, dass letztere induktiv vorgehen muss, während der Geometer sich an den einzelnen Fall und die in ihm hervortretenden Anschauungsnotwendigkeiten hält und, wegen der in Betracht kommenden ganz eigenartigen Verhältnisse, garnicht anders kann, als die in ihm gewonnene Erkenntnis ohne Weiteres verallgemeinern.

Diese empiristische Auffassung nötigt zu keiner bestimmten Annahme betreffend das An-sich des Raumes. Sie ist, wie ich in der Anmerkung auf S. 37—8 nachwies, auch mit seiner transscendentalen Idealität (sogar in extremster Fassung!) verträglich. Ihre naturgemässe Ergänzung scheint mir persönlich jedoch die metaphysische Hypothese von der transscendentalen Realität des Raumes zu sein, der Glaube also: dass mit unserer geistigen Organisation die Fähigkeit verbunden ist, die räumliche Ordnung des Absolut-Realen zu rekonstruieren, indem wir unsere Empfindungen

an die Ursprungsorte der sie veranlassenden Reize versetzen, dass ferner die Euklidische Geometrie (und Stereometrie) auch für die Verhältnisse des Absolut-Realen Gültigkeit hat, und dass demgemäss die beim Vollzug der Axiome erlebten Anschauungsnotwendigkeiten und -unmöglichkeiten uns einen Einblick in das ὄντως ὄν gewähren.

* * *

Auch mit Bezug auf die Zeit wird der Empirismus suchen, mit einem Mindestmaass von Apriorität auszukommen, und sie daher lieber nicht als apriorische Form der Anschauung oder gar als apriorische Anschauung bezeichnen, wohl aber von einer in unserer geistigen Organisation liegenden Möglichkeit und Notwendigkeit zeitlich anzuschauen reden. Die logisch-sachliche Voraussetzung dafür ist psychische Veränderungsfähigkeit und Identität des Selbstbewusstseins. Mit Recht stellt Liebmann deshalb fest, dass ohne „das mit sich identisch bleibende und zugleich des Wechsels seiner Zustände sich bewusste Ich“ „keine Zeit und keine zeitliche Succession empirisch [d. h. für das erfahrende Individuum] vorhanden sein würde“ (G. II, 14). Und wie diese beharrliche Identität des Ich „die eigentliche, letzte Fundamentalbedingung“ für jeden von uns wahrzunehmenden Zeitverlauf und zeitlichen Vorgang ist, so auch für die ganze, geistige wie körperliche, Erfahrungswelt. Für einen Stein giebt es weder eine Zeit noch eine Welt, ebensowenig aber für einen Menschen von absoluter Vergesslichkeit, „der im nächsten Augenblick immer Nichts mehr von Dem wüsste, was er im vorangegangenen Moment wahrgenommen hat“, oder für ein Subjekt, das „sich, mit dem Wechsel der Wahrnehmungen selbst wechselnd, in immer ein anderes Subjekt umwandelte, also mit den Wahrnehmungen selbst immer im unaufhörlichen Entstehen und Verschwinden begriffen wäre“ (G. II, 14—5, 28, 35).

VIII.

Noch ein kurzes Wort über die „theoretischen Interpolationsmaximen der Erfahrungswissenschaft“, die Liebmann 1884 in seiner „Klimax der Theorien“ zuerst formulierte. Er geisselte da mit verdientem, scharfem Spott die seltsame Verirrung derer, die, unter Ausscheidung aller subjektiven Verstandes-

zutaten, sich ganz auf das Gegebene, auf die reine Erfahrung zurückziehen wollen und nicht einsehen, dass dann „die Erfahrung in ein ungeordnetes, zusammenhangsloses Aggregat völlig diskontinuierlicher Wahrnehmungsfragmente auseinander fallen, und das Resultat nicht sowohl eine reine Erfahrung, als gar keine Erfahrung“ sein würde. Denn alles, was nicht gerade im Augenblick an bestimmten Raumstellen direkt wahrgenommen wird oder sonst unser Bewusstsein unmittelbar erfüllt, müsste eliminiert werden. Demgegenüber weist er „ein System über jeden möglichen und wirklichen Beobachtungsinhalt hinausreichender, mithin nichtempirischer Prämissen“ nach, „durch deren Anwendung auf die Wahrnehmungsdata erst dasjenige zu Stande gebracht wird, was im wissenschaftlichen, teilweise auch im alltäglichen Sinne Erfahrung heisst. Diese Prämissen dienen zur Herstellung des Zusammenhangs zwischen Wahrnehmungsdatis, die ihrer Natur nach isoliert sind“. Darum nennt Liebmann sie im Anschluss an den mathematischen Sprachgebrauch Interpolationsmaximen (Kl. 76; vgl. 78—81, 86, 94—5).

Es sind ihrer vier. 1. Das Prinzip der realen Identität: „Wenn das vorstellende Subjekt in einem ersten Zeitpunkt das Phänomen A, in einem zweiten Zeitpunkt das mit jenem A seinen sämtlichen Merkmalen nach vollkommen übereinstimmende Phänomen A_1 wahrnimmt, so sind A und A_1 realiter identisch (numero idem); sie sind nicht zwei verschiedene Dinge, sondern nur zwei zeitlich getrennte Perzeptionen eines einzigen Dinges“. 2. Das Prinzip der Kontinuität der Existenz: „Die Existenz eines Realen ist zeitlich ununterbrochen und lückenlos. Nur unsere Wahrnehmung des Realen intermittiert; die Existenz des Realen intermittiert nicht.“ 3. Das Prinzip der Kausalität: „Alles natürliche Geschehen wird durchgängig von konstanten Gesetzen beherrscht; das heisst überall im Raume und zu jeder Zeit erfolgt beim Eintritt gleicher Ursachen die gleiche Wirkung.“ 4. Das Prinzip der Kontinuität des Geschehens: „Jeder wirkliche Vorgang, jede Bewegung oder qualitative Veränderung, jeder Naturprozess verläuft lückenlos, so dass er die Zeitstrecke seines Geschehens kontinuierlich ausfüllt, nicht aber durch inhaltsleere Zeitintervalle in ein Diskretum zerfällt wird, also in einem Moment plötzlich aufhört, um in einem anderen, davon getrennten Moment ebenso plötzlich von Neuem anzuheben“ (G. II, 51—3).

Ich halte diese Untersuchungen für ausserordentlich wertvoll; sie zeigen in glänzender Weise Liebmanns echt kritischen Geist, seine Kraft zu tief eindringender Analyse, seinen scharfen Blick bei Scheidung zwischen Tatsache und Deutung. Denn um Deutungen, durch die allein wir Sinn und Ordnung in das sonst völlig regellose und zusammenhangslose Durcheinander unserer Bewusstseinserscheinungen, vor allem unserer Empfindungen, bringen, handelt es sich bei allen diesen Maximen. Als Deutungen sind sie zunächst nichts als subjektive Zutaten des Einzelnen. Aber sie kehren (die 3. Maxime freilich oft nur in abgeschwächter, weniger prinzipieller Form) bei allen normalen Menschen, soweit unsere Erfahrung reicht, mit grösster Gleichmässigkeit wieder, und die Selbstverständlichkeit, mit der sie sich geltend machen, ist so stark, dass man ihrer meistens gar nicht inne wird, weshalb das durch sie Postulierte auch so unendlich oft verkannt und unter die Rubrik des tatsächlich Gegebenen versetzt wird. Auch gehen diese Deutungen meistens gar nicht aus absichtsvoller Überlegung hervor, sondern aus der unbewussten mit blossen Assoziationen arbeitenden Tätigkeit unseres Geistes. Woraus zu schliessen sein dürfte, dass die Erfahrung selbst sie nahe legt. Trotzdem aber wird auch der Empirist Liebmann beistimmen können, wenn er sie als „wesentliche Charakterzüge, typische Merkmale der menschlichen Intelligenz“ bezeichnet (G. II, 56). Nur sind diese Ausdrücke allerdings nicht in dem Sinne der Kantischen Apriorität des Kausalbegriffes und Kausalgesetzes zu verstehen, und Liebmann selbst würde gegen eine solche Auffassung sein entschiedenes Veto einlegen.

Es handelt sich auch hier wieder um einen Rückschluss von einer Tatsache auf ihre unbekannte Ursache. Tatsache ist, dass jeder im alltäglichen Leben fortwährend jener Maxime gemäss (die 3. oft nur weniger prinzipiell genommen) das unmittelbar Gegebene interpoliert und sich dabei dieses seines Tuns meistens nicht einmal bewusst ist, ferner dass die Wissenschaft ohne solche Deutungen jeden Boden unter den Füssen verlieren würde, dass sie also die Richtigkeit jener Maximen zur logisch-sachlichen Voraussetzung hat. Und die Frage ist: — nicht etwa: wie entstehen die Maximen, sei es im ganzen Menschengeschlecht, sei es im einzelnen Menschen? (denn das wäre eine rein psychologische Untersuchung!), sondern: — sind die Maximen sachlich berechtigt? haben sie objektive Gültigkeit? welches ist ihre Grundlage? (vergl.

Kl. 73/4, 77/8, 99—106). Das sind die echt erkenntnistheoretischen Probleme. Und die Antwort wird füglich gar nicht anders können als feststellen, dass diese Grundlage auf jeden Fall zum Teil im menschlichen Geist und seiner typischen Konstitution zu suchen ist.

Aber wieder wird der Empirist suchen, mit einem Mindestmaass von Apriorität auszukommen. Wie mir scheint, bedarf es, um die Tatsache, so wie sie vorliegt, erklären zu können, nicht der Annahme von besonderen (gerade für diesen Fall erdachten) apriorischen Formen oder Funktionen in der menschlichen Intelligenz. Es genügen schon die mit der letzteren gegebenen Fähigkeiten des Vergleichens, Verbindens, Trennens, Unterscheidens, Identifizierens, abstrakten Denkens, und die aus diesen Fähigkeiten und Tätigkeiten des weiteren sich ergebenden Qualitäten. Anderseits zeigt das schlechthin Gegebene in der inneren und äusseren Erfahrung inmitten seines regellosen und zusammenhangslosen Durcheinander doch auch wieder überraschende Fälle von Konstanz (wenn ich ein und dasselbe Ding oder einen und denselben Vorgang lange beobachte) und von Regelmässigkeit im Nacheinander; und solcher Fälle werden noch viel mehr, wenn ich meine unmittelbaren Beobachtungen mit denen Anderer kombiniere, wobei ich freilich den Kreis des schlechthin Gegebenen weit überschreite, da ja auch „die Andern“ mir nur als in Raum und Zeit zerstreute Empfindungen „gegeben“ sind. Indem nun unser Intellekt vermittelst der genannten Funktionen das schlechthin Gegebene teils unbewusst teils bewusst bearbeitet, entstehen in ihm auf Grund der in eben diesem Gegebenen vorhandenen Konstanz und Regelmässigkeit zunächst gewisse Handelnsgewohnheiten, im Sinn jener Maximen das Geschehen aufzufassen, Empfindungen zu Objekten zu verschmelzen u. s. w.; und erst lange danach, wenn die Aufmerksamkeit sich auf das eigene geistige Tun gerichtet hat und mit Erfolg bestrebt ist, die Gewohnheitsgesetze, die man bei diesem Tun instinktiv-unbewusst befolgte, zu erkennen, kann, als späte Frucht der Entwicklung und Resultat langer wissenschaftlicher Forschung, eine begriffliche Formulierung jener Handelnsgewohnheiten in der Art der Liebmannschen Maximen zu Stande kommen.

Ich weiss wohl, dass dieser letzte Satz eine psychologisch-genetische Digression enthält. Aber sie ist nötig, um die Bedeutung der objektiven Grundlage der Maximen in das rechte Licht zu stellen. Die im unmittelbar Gegebenen wahrnehmbare Konstanz und Regelmässigkeit ist zwar nur eine sehr beschränkte — sie

reicht ja, genau genommen, nicht weiter als meine individuelle, direkte Betrachtung —, und darum gibt sie durchaus kein Recht auf Maximen von so prinzipieller Bedeutung und solchem Anspruch auf Allgemeingültigkeit. Aber immerhin kann sie doch unser Denken in eine gewisse Richtung weisen, ihm eine gewisse gewohnheitsmässige Tendenz eindrücken. Und diese Tendenz treibt es dann, einerseits die Interpolationen faktisch zu vollziehen, anderseits aber auch, über dies ihr eigenes Tun nachdenkend, ihm in den Interpolationsmaximen einen möglichst prinzipiellen, allgemeingültigen Ausdruck zu geben. Da der letztere weit über die schmale im unmittelbar Gegebenen vorhandene objektive Grundlage hinausgeht, hat Liebmann durchaus Recht, wenn er seine Maximen als nichtempirisch oder überempirisch bezeichnet (z. B. G. II 53, 54, 56). Auch durch keine noch so weit getriebene Induktion können sie jemals rein empirisch werden. Im Gegenteil! Jede Induktion setzt ihrerseits schon die Interpolationsmaximen voraus: nur z. B. insofern das Kausalgesetz allgemeingültig ist oder als allgemeingültig betrachtet wird, hat Induktion überhaupt Sinn. Trotzdem fehlt ihnen der Zusammenhang mit der „reinen" Erfahrung nicht. Sie sind nicht apriorische Geschöpfe unserer geistigen Organisation, nur in ihr gegründet und von ihr an die zusammenhangslose Masse der Empfindungen herangebracht, sondern unser Geist tut, indem er sie vollzieht und formuliert, nichts Anderes, als den objektiven Andeutungen folgen, die ihm im unmittelbar Gegebenen entgegentreten. Die Art aber, wie er ihnen folgt, ist sein und typisch für die menschliche Intelligenz.

Auch darin stimme ich Liebmann bei, dass die „reine Erfahrung", also das, was, nach Ausscheidung aller subjektiven Zutaten, als unmittelbar Gegebenes überbleibt, eigentlich gar nicht den Namen „Erfahrung" verdient, dass auf jeden Fall eine geordnete, objektive Erfahrung, also die Erfahrung, wie sie jedem im alltäglichen Leben vorliegt (von der wissenschaftlichen ganz zu schweigen!), nur durch Interpolationen gemäss den namhaft gemachten Maximen möglich ist. Insofern kann man die letzteren als erfahrungstiftend, als intellektuelle Bänder und Klammern des Gebäudes der Empirie, als unentbehrliche Möglichkeitsbedingungen der Erfahrungswissenschaft bezeichnen (Kl. 98, G. II 51, 55, 56).

Und ferner: sind sie weder Erfahrungssätze noch Axiome, weder apriorische Gesetze noch notwendige, ewige Wahrheiten, so bleibt nichts übrig, als in ihnen Hypothesen oder Postulate zu

sehen, aber allerdings eigenartige, insofern sie die conditio sine qua non für jede höhere Erfahrung, vor allem für jede wissenschaftliche Betrachtung bilden.

Doch steht nichts der Annahme im Wege, dass diese Hypothesen, obwohl „Produkte der typischen Konstitution menschlicher Intelligenz“ (Kl. 107), trotzdem Verhältnisse und innere Zusammenhänge des Absolut-Realen zum Ausdruck bringen. Wer letzteres als in der Zeit und im Euklidischen Raum seiend denkt, für den wird diese metaphysische Annahme ein sehr wahrscheinlicher Glaube sein. Mit den Tatsachen ist er verträglich: sie beweisen ihn nicht, aber widerlegen ihn auch nicht, lassen sich überhaupt weder nach der einen noch nach der andern Seite hin als Gründe verwerten. Sollte der Glaube Recht haben, dann würde unser Geist die im schlechthin Gegebenen liegenden Andeutungen richtig verfolgt, würde, indem er die „reinen“ Tatsachen durch seine Interpolationen auf die einfachste Weise zu verstehen trachtete, sie zugleich richtig gedeutet haben. Andernfalls wären die Interpolationsmaximen ebenso viel Schranken menschlichen Erkennens, die in unserer geistigen Organisation selbst gegründet sind (Kl. 96, 98). Dass es mich zum Glauben ersterer Art drängt, brauche ich nach dem früher Gesagten kaum noch besonders zu betonen.

Liebmann erhebt hinsichtlich seiner Interpolationsmaximen keineswegs den Anspruch auf Vollständigkeit (Kl. 97). Wie sollte letztere auch je erreichbar sein, wenn es ein einheitliches, notwendiges Deduktionsprinzip, wie Kant es in seiner Urteilstafel gefunden zu haben glaubte, in Wirklichkeit nicht giebt!

Ich würde zu den vier aufgestellten Maximen noch zwei andere hinzufügen, deren eine das Dasein selbständiger Iche ausserhalb meines Bewusstseins anzuerkennen hätte (vgl. G. II, 39 ff. sowie oben S. 14—15), während die andere der Überzeugung Ausdruck verleihen würde, dass ich mit jenen fremden Ichen eine gemeinsame Sinnenwelt habe. Beiden Maximen gemäss interpoliert schon die alltägliche Erfahrung auch des Kindes und ungebildeten Menschen fortwährend das Gegebene. Wissenschaftlich wäre vom Standpunkt des transscendentalen Realismus aus die zweite Maxime dahin zu erläutern und zu begründen, dass zwar jedem Ich seine Sinnenwelt besonders entsteht, auf Grund der ihm eigenen geistigen Konstitution und ihrer Beeinflussung durch die ihrem Wesen nach unbekannten Einwirkungen des Absolut-Realen, dass aber

diese geistige Organisation typische, allen menschlichen Individuen gemeinsame Züge aufweist, infolge deren die ihrer Entstehung nach getrennten Sinnenwelten der einzelnen Iche doch faktisch, wenigstens im Grossen und Ganzen, zusammenfallen. Auch bei Volkelt bilden die fremden Bewusstseine und die Einmaligkeit der Sinnenwelt (neben dem kontinuierlichen Bestehen transsubjektiver Wesenheiten und ihrer gesetzmässigen Verknüpfung) Teilinhalte des von ihm sogenannten transsubjektiven Minimums, d. h. des „von den einfachsten Urteilen in gleicher Weise denknotwendig anerkannten transsubjektiven Sachverhalts" (Die Quellen der menschlichen Gewissheit 1906, S. 43 ff.).

* * *

Ausser dem bisher behandelten theoretischen Teil hat Liebmanns Transscendentalphilosophie auch noch einen praktischen, der sich mit der sittlichen Wertschätzung beschäftigt und „ihre Bedingungen a priori ans Tageslicht zu bringen" hat (G. II 59—60). Da aber Liebmanns Stellung zum Problem der Werte von anderer Seite behandelt wird, gehe ich auf diese Untersuchungen nicht weiter ein. [1])

Dasselbe gilt von seinen inhaltsreichen Aufsätzen zur Naturphilosophie. Auch mit ihnen wird sich eine besondere Abhandlung beschäftigen.

Und so schliesse ich denn, damit das Ende sich an den Anfang knüpfe, mit dem Hinweis darauf, wie sehr Liebmann auch in diesen naturphilosophischen Arbeiten überall erkenntnistheoretische Vorsicht und Kritik walten lässt. Unwillkürlich vergleicht man ihn mit Haeckel, wenn man jene Aufsätze liest. Vielfach sind es dieselben Probleme, die von den beiden Forschern behandelt werden. Aber welch ein Unterschied! Haeckel ist wie ein Jüngling, der sich wagemutig in das Leben stürzt und meint, die Welt sei sein; aber um sie zu erobern, fehlt ihm das Wichtigste: er sieht nicht die Schwierigkeiten und Abgründe, die ihn umgeben, nicht die Feinde, die sich ihm entgegenstellen, und so fällt er rettungslos in ihre Hände. Liebmann dagegen gleicht einem erfahrenen, klugen Manne, der vor allem die Grenzen seiner Kraft einsehen gelernt hat, der deshalb nichts plant und nichts angreift, bevor

---

[1]) Erst nachdem diese Worte gesetzt waren, erfahre ich, dass der geplante Aufsatz leider ausfällt.

er nicht Hindernisse und Schwierigkeiten, seine Energie und der Andern Widerstand in Ansatz gebracht hat; er weiss sich zu bescheiden: und gerade darum hat er Erfolg. Auch inmitten der Naturphilosophie verlässt ihn keinen Augenblick die fundamentale Einsicht, die Haeckel so völlig abgeht: dass der Mensch Alles schlechthin nur in dem Medium des menschlichen Bewusstseins erkennt.

Indem Liebmann bei völliger Beherrschung des naturwissenschaftlichen Stoffes ihn doch zugleich von höherer, erkenntnistheoretischer Warte aus überschaut, indem er, Tiefe und Klarheit paarend, mit grosser Sicherheit und Schärfe überall den springenden Punkt an den Problemen erfasst und überzeugend zur Darstellung bringt, giebt er einen glänzenden Beweis dafür, wie fruchtbringende, auch dem Naturwissenschaftler wertvolle Arbeit gerade der Philosoph auf diesem Grenzgebiet zu leisten im Stande ist.

Otto Liebmanns Kampf mit dem Empirismus.

Von Hugo Falkenheim.

1.

Otto Liebmanns Erstlingsschrift „Kant und die Epigonen" ist 1865 erschienen. Dies besagt, dass er die bestimmenden wissenschaftlichen Eindrücke seines Lebens in einer aller Philosophie feindlichen Periode empfangen hatte und sich in die Reihe der Männer stellte, die der Philosophie den entrissenen Boden schrittweise wiederzuerobern strebten. So vorsichtig wie ausdauernd hat seine Lebensarbeit das Ziel verfolgt, von den Voraussetzungen des Kantischen Systems her, wie er sie auffasste und konsequent gegen Missdeutungen verfocht, einen sich stetig erweiternden Kernbestand gesicherter Ergebnisse zu gewinnen. In stets betonter Anknüpfung an Kant hat er seine Untersuchungen von der Erkenntnistheorie aus auf die anderen Gebiete der Philosophie, namentlich auf Naturphilosophie und Metaphysik, ausgedehnt und im Laufe seiner Entwicklung zu fast allen Hauptwerken des Meisters Stellung genommen. In der lebendigen Darlegung und selbständigen Weiterführung Kantischer Grundgedanken besteht in der Hauptsache sein Lebenswerk, ohne dass er sich jedoch ängstlich an den Buchstaben der kritischen Lehre klammerte; vielmehr ist es für ihn charakteristisch, dass er da, wo seine Ansichten mit den geschichtlich gegebenen Resultaten anders gearteter Systeme zusammentreffen, gern ihren Wahrheitserwerb in seine eigenen Gedankengänge aufnimmt, dass er z. B. die Kantische Teleologie durch Einschmelzung gewisser Grundbegriffe der platonisch-aristotelischen Metaphysik eigenartig modifiziert. In den entscheidenden Motiven seines Denkens aber bleibt er überzeugter Kantianer, auch wo er — wie wir sehen werden — sich von seiner ursprünglichen Grundlage soweit zu entfernen scheint, wie in der Anerkennung einer „Vernunft im Universum" und in der Forderung einer „kritischen Metaphysik".

Liebmanns wichtigste Untersuchungen sind in einzelnen Abhandlungen niedergelegt, die stets in die Tiefe führen, aber mehr auf Herausarbeitung der wesentlichen Züge als auf erschöpfende Behandlung und endgültige Beantwortung der Probleme gerichtet zu sein pflegen. Schon aus den Titeln seiner Schriften ersieht man diese Eigentümlichkeit seiner Schaffensweise: „Zur Analysis der Wirklichkeit, eine Erörterung über die Grundprobleme der Philosophie", „Die Klimax der Theorien, eine Untersuchung aus dem Bereich der allgemeinen Wissenschaftslehre", „Gedanken und Tatsachen, philosophische Abhandlungen, Aphorismen und Studien" — in allen diesen Werken haben wir wertvolle Bausteine zur Gedankenwelt ihres Verfassers vor uns, aber nicht eigentlich diese selbst in ihrer systematischen Struktur. Verleiht nun diese Darstellungsform mit ihrer durch keine schulmässigen Rücksichten beengten Beweglichkeit und Frische den Schriften einen besonderen künstlerischen Reiz, so nötigt sie doch den Leser, den zusammenhängenden Plan, der ihnen zu Grunde liegt, sich selber zu konstruieren, die getrennten Glieder zu einem Ganzen zu verbinden. Bei näherer Beschäftigung erkennt man freilich in zunehmendem Masse, mit wie fester Hand der Verfasser uns selber zur Klarheit über die beherrschenden Gedanken verhilft: er weiss sie uns durch starke Hervorhebung und mannigfache Beleuchtung aufs zwingendste einzuprägen. Besonders intensiv treten die Wahrheiten, auf deren Geltendmachung es ihm ankommt, in Verteidigung und Abwehr zutage; hier unterstützt seine hervorstechende Fähigkeit, die Gegensätze der Anschauungen auf den einfachsten und schlagendsten Ausdruck zu bringen, seine Absichten überaus wirkungsvoll. Man fühlt durchweg, wie sich ihm seine philosophischen Überzeugungen gerade im Ringen mit skeptischen und positivistischen Anfechtungen befestigt und vertieft haben. Er hat hier sein eigenes Wort zu bewähren gesucht: „Die skeptischen Reaktionen, weit entfernt den Hang zur Theorie abzutöten, dienen nur zu dessen Reinigung, Selbstbesinnung, stiller Sammlung und Höherbildung."

Um sich in Kürze die Stellung zu vergegenwärtigen, die Otto Liebmann in der modernen philosophischen Bewegung einnimmt, mag es deshalb nicht unangebracht erscheinen, einen konzentrierenden Blick auf die seine Arbeiten durchziehende polemische Auseinandersetzung mit dem Empirismus zu werfen, wie er von ihm in seinen mancherlei Spielarten — als Psychologismus und als

Nominalismus, als Atomismus und als mechanische Weltansicht — in den Bereich der Erörterung gezogen wird. Dabei soll es sich in dieser Skizze nicht darum handeln, Liebmanns Argumentation in ihre Einzelheiten zu verfolgen, sondern nur sie im Zusammenhange mit dem Ganzen seiner Anschauungen soweit klarzulegen, dass die Grundstimmung seines Geistes sowie überhaupt sein Verhältnis zur Philosophie der Gegenwart und ihren Richtungen aus seinen eigenen Formulierungen einleuchtet. Wir können uns diese Beschränkung ohne Furcht vor Missverständnissen, wie sie sonst aus allzu knapper Charakteristik allgemeinster Gedanken leicht entstehen können, hier sehr wohl auferlegen, da die anderen Beiträge dieses Heftes für die Kenntnis der spezielleren Züge von Liebmanns Denken ja ergänzend eintreten. Auch eine kritische Kommentierung liegt uns fern: je ausschliesslicher wir in diesem Rückblick den Jenenser Philosophen an seinem Ehrentage selber zu Worte kommen lassen, je geschlossener unser Referat seine Ideen in Reih und Glied hinstellt, desto objektiver wird das Urteil ausfallen können über das schwerwiegende Verdienst, das ihm am Durchdringen heiss umstrittener, von ihm frühzeitig mit dem vollen Einsatz seiner Persönlichkeit vertretener Einsichten zukommt — mögen auch viele von diesen heute dem kundigen Leser nichts Neues mehr sagen, andere nur in veränderter Gestalt Verwendung gefunden haben.

2.

Liebmanns erkenntnistheoretischer Standpunkt ist in ausgesprochener Weise der transscendentalphilosophische. Was ihn in seiner Formulierung auszeichnet, ist die unermüdliche, eindrucksvolle Präzision, womit er ihn seinen Lesern unter Fortlassung alles Beiwerks in einfachen grossen Linien vor Augen führt und gegen abweichende Deutungen abgrenzt. Seine eigene Forschung baut sich auf dem Grundgerüst der Prinzipien des Kritizismus auf. Die fundamentale Urtatsache, das unentbehrliche Medium, innerhalb dessen für das Subjekt die gesamte empirische Wirklichkeit, uns selber mit eingeschlossen, als Phänomen entsteht, ist ihm ein- für allemal das erkennende Bewusstsein mit seinen Normen und Formen. Diese höchsten Intellektualgesetze sind die allgemeine Voraussetzung aller Welterkenntnis: sie haben „metakosmische“ Bedeutung, liegen der gesamten Aussen- und Innen-

welt zugrunde, müssen also ebenso für den Erkenntnisakt des Subjekts als für das erkennbare Objekt schlechthin massgebend sein. Daher stammt sowohl das subjektive Notwendigkeitsbewusstsein, das den höchsten Erkenntnisgesetzen anhaftet, als auch der Umstand, dass die objektive Erfahrung ihnen niemals widersprechen kann. Apriori heisst nichts anderes, als das für jede der unsrigen homogene Intelligenz streng Allgemeine und Notwendige, das Nichtanderszudenkende, das, über dem empirischen Subjekt und seinem Objekt gleich erhaben, alle Erfahrung und ihren Gegenstand gestaltet — und den Erscheinungen objektive Realität sichert. Die immanenten Funktionen, die dem metakosmischen Bewusstsein zukommen, beherrschen zusammenwirkend als erfahrungstiftende Bedingungen alles individuelle Erkennen. So bleiben Subjekt und Objekt, Erkennendes und Erkanntes durch die gemeinsamen transscendentalen Formen ihrer Existenz als unauflösliche Korrelate zur gegebenen Wirklichkeit miteinander verbunden. In dem berühmten Satze Kants, dass der menschliche Verstand die Gesetze nicht aus der Natur schöpfe, sondern ihr vorschreibe, findet Liebmann „den tiefsten Wahrheitsgehalt der Vernunftkritik“ ausgesprochen.

Dieser konsequent gedachte Apriorismus musste ihn notgedrungen in Gegensatz bringen zu dem zeitweilig zu erneuter Herrschaft gelangten Standpunkt, der die Alleingültigkeit der „reinen Erfahrung“ als Lösung des erkenntnistheoretischen Problems verfocht. Gegen diesen Neobaconismus richtete er 1884 seine Schrift „Die Klimax der Theorien“, als deren Motto jener Kantische Satz gelten darf. In origineller Durchführung wird hier der Gedanke Kants verteidigt gegen die Illusion, lediglich aus Beobachtetem und Beobachtbarem, nach Abzug alles vom Verstande Hinzugebrachten, ein ausreichendes Weltbild gewinnen zu können. Da das geistvolle Büchlein, nach Seiten der Komposition und Formgebung wohl das Meisterstück Liebmanns, zur Zeit seines Erscheinens in weitern Kreisen wegweisend und befreiend gewirkt hat, wird es dem Zwecke unserer Ausführungen am besten entsprechen, seinen wesentlichen Gedankengang zu rekapitulieren, wenn auch — nicht zuletzt Dank dem Erfolg der kleinen Schrift — dem modernen Leser Manches darin selbstverständlich oder überholt vorkommen wird. Im Hinblick auf den bleibenden Wert des Inhalts hat Liebmann selber die Hauptgesichtspunkte später in seiner Darstellung des „Geistes der

Transscendentalphilosophie", die der zweite Band der „Gedanken und Tatsachen" enthält, ausdrücklich wiederholt. Thema und Ziel seiner Untersuchung ist der Nachweis, dass alle Erfahrung nur mit Hilfe unerfahrbarer Faktoren zustande kommen kann.

Wenn man — so führt Liebmann aus — die kausalen Theorien des Geschehens nach ihrer Tragweite und ihren letzten Voraussetzungen ins Auge fasst, so springen drei Hauptstufen als besonders charakteristisch hervor; er nennt sie Theorien erster, zweiter und dritter Ordnung. Die ersten entnehmen ihre Erklärungsprinzipien aus dem Bereich des unmittelbar Gegebenen; ohne das empirische Beobachtungsfeld mit einem Schritte zu verlassen, leiten sie sekundäre Tatsachen aus ursprünglichen ab. Die Theorien zweiter Ordnung greifen zur Befriedigung des Erklärungsbedürfnisses über das direkt Wahrnehmbare hinaus und nehmen jenseits der Erfahrung Realgründe an, aus denen sie ganze Erscheinungsgebiete deduzieren können. Die dritten Theorien sind metaphysischer Art, sie wollen über allem Relativen ein absolut Reales aus unbedingt obersten Prinzipien erfassen. Zunächst scheint es, als seien die ersten, vom Prinzip bis zu den abgeleitetsten Folgesätzen herunter, empirisch kontrollierbar, als könnten Theorien dieses Ursprungs nur mit den bestehenden Naturgesetzen selber umgestossen werden. Dagegen können die zweiten nur an ihren Konsequenzen geprüft werden, und selbst wenn das Schlussgewebe vom Prinzip zu den Folgerungen Schritt für Schritt den Anforderungen der Logik entspricht, bleibt der Rückgang von der empirisch gegebenen Wirkung auf eine hypothetische Ursache stets unsicher und misslich. Bei den Theorien dritter Ordnung bedarf es keiner näheren Darlegung, dass sie sich objektiv-gewissen Wahrheitskriterien gänzlich entziehen.

Eine genauere Revision ändert jedoch dieses Resultat erheblich, ja sie führt zu einer förmlichen „Peripatie" und nötigt zur Neukonstruktion der entworfenen Ordnung. Es ergiebt sich nämlich, dass bei Ausscheidung aller subjektiven Verstandeszutat an Begriffen und Grundsätzen Erfahrung überhaupt nicht zustande kommen kann. Eliminiert man dies Geflecht von geistigen „Bändern und Arterien", so fällt die Erfahrung in ein zusammenhangsloses Aggregat von diskontinuierlichen Wahrnehmungsfragmenten auseinander: das Resultat ist nicht reine Erfahrung, sondern garkeine Erfahrung. Diese wird erst möglich durch stillschweigende Anwendung eines Systems von nichtbeobachtbaren,

überempirischen Prämissen, die den Zusammenhang zwischen den isolierten Tatsachen der Wahrnehmung herstellen. Liebmann definiert sie als Einschaltungen von ergänzenden Zwischengliedern, als „theoretische Interpolationsmaximen der Erfahrungswissenschaft“, und entwickelt eine Reihe von ihnen: reale Identität, Kontinuität der Existenz, durchgängige Kausalität, Kontinuität des Geschehens. Bei allen diesen Maximen führt er den Beweis, dass ohne ihre Befolgung die praktische Erfahrung des Alltags wie die methodische Erfahrung der Wissenschaft gleich unmöglich wären. Und so lautet das endgültige Ergebnis: obwohl diese Prinzipien nicht im erkenntnistheoretischen Sinne empirisch sind, gehören sie doch zu den unentbehrlichen Bestandteilen aller Erfahrung; nur indem wir die Beobachtungslücken durch Nichtbeobachtbares ausfüllen, indem wir die Sphäre der Erfahrung um ein Enormes überschreiten, entsteht für uns ein objektives Weltbild statt eines verworrenen und gesetzlosen Vorstellungsspiels. Lediglich in der einleuchtenden Klarheit der Maximen ist es begründet, dass man sie gewöhnlich nicht bemerkt. So ist das Ideal einer reinen Erfahrung, einer bloss aus tatsächlich Beobachteten zusammengesetzten Wissenschaft, als „doktrinäre Fiktion“ aufgezeigt. Die Erfahrung ist vielmehr ein Geschenk des Verstandes, und bei näherem Zusehen zeigt sich, dass es Theorie erster Ordnung überhaupt nicht giebt, diese vielmehr in die zweite und dritte Ordnung hinaufrücken. Empirie und Empirismus sind eben zwei sehr verschiedene Dinge: „Aller reiner Empirismus und Positivismus, indem er die überempirische Interpolationsmaximen irrtümlicherweise für Erfahrungssätze hält, also das Nichtwahrgenommene mit dem Wahrgenommenen auf gleiche Stufe stellt, ist genau genommen nichts Anderes als eine besondere Art von dogmatischer Metaphysik.“

3.

Eine Hauptquelle, aus welcher der Empirismus bei seiner Bestreitung der aprioristischen Theorie seine Argumente schöpft, deckt Liebmann auf in der Vermischung und Verwechslung des erkenntnistheoretischen Problems mit dem psychologischen. Nachdem sich die Erörterungen der letzten Jahrzehnte so vielfach um diese Streitfrage gedreht haben, darf es heute als Ruhmestitel Liebmanns hervorgehoben werden, wie einfach, klar und über-

zeugend er von Anfang an die für seine Stellung ausschlaggebenden Gesichtspunkte vertreten hat. Wir finden in der Tat bei ihm mit grosser Eindringlichkeit diejenigen Grundgedanken in den Vordergrund gestellt, die seither das gemeinsame Eigentum aller antipsychologistischen Philosophie geworden sind. Wer die Transscendentalphilosophie in Psychologie „verwässern“ oder durch Psychologie ersetzen will, verdrängt nach der Auffassung Liebmanns die zentrale Frage nach den Vorbedingungen aller Erkenntnis durch die untergeordnete, wie im individuellen Menschengeiste die Vorstellungen empirisch entstehen und das Erkennen allmählig in zeitlicher Entwicklung heranreift. Dass durch die Einsicht in die Genesis eines Gedankens zugleich ein Urteil über dessen Gültigkeitssphäre und Erkenntniswert gewonnen werden könne, ist der verhängnisvolle psychologistische Irrtum. Nicht mit der psychogenetischen Frage nach dem subjektiven Ursprung unserer Gedanken hat es die Erkenntniskritik zu tun, sondern mit der Feststellung ihrer logischen Dignität, und so liegt aller Unterschied zwischen apriorischen und aposteriorischen Erkenntnissen nicht in der verschiedenen Art ihrer Entstehung, sondern in der grundverschiedenen Art ihrer Evidenz. Mit der Aufsuchung der Kriterien der Wahrheit eröffnet sich ein neues, eigentümliches Gebiet in souveräner Höhe über aller psychologischen Gesetzmässigkeit. Einmal erkannt, wird eine apriorische Wahrheit mit einem solchen Grade von Gewissheit anerkannt, dass jede empirische Widerlegung ausgeschlossen, jede empirische Bestätigung überflüssig wird; wer sie verstanden hat, glaubt sie sofort einfür allemal. Im Gegensatze zu den psychischen Naturgesetzen sind die Erkenntnisgesetze kategorische Vorschriften, bei deren Einhaltung der natürliche Gedankenverlauf die Wahrheit trifft, bei deren Verletzung er sie verfehlt.

Liebmann betont sodann, dass der Einwand der „doktrinären Empiristen hergebrachten Stils“: weil unsere Erkenntnisurteile psychologisch aus Wahrnehmungen entstanden sein, besässen sie auch erkenntnistheoretisch nur in Hinsicht auf die bereits beobachteten Einzelfälle Gewissheit — noch aus einem besonderen Grunde sein Ziel verfehle. Der Empirist setzt in seinen psychologischen Theorien die objektive Allgemeingiltigkeit der gleichen Sätze, die er bestreiten will, selber voraus. Jene transscendentalen Interpolationsmaximen, die für jede Erfahrungswissenschaft gelten, beanspruchen ihr Recht auch in der empirischen Psychologie; von

individuellem Vorstellungsverlauf kann nur die Rede sein, wenn sie in ihm bereits enthalten sind. Das Gleiche gilt von den Versuchen, die organische Grundlage der psychischen Vorgänge festzustellen: auch diese Hypothesen sind bereits in der Sphäre des erkennenden Bewusstseins entsprungen und von dessen Intellektualformen beherrscht.

Aus solchen Erwägungen gewinnt Liebmann seine Auffassung vom Wesen des Geistes und seiner Funktionen überhaupt; auch hier haben die Ergebnisse, zu denen er gelangt, weithin gewirkt und ebenso rückhaltlose Anerkennung wie fruchtbare Weiterbildung gefunden. Worauf er hinstrebt, ist eine Theorie der Werte, wie sie ihm aus der Unterscheidung von Normalgesetzen und Naturgesetzen des Denkens erwächst. Er nimmt seinen Ausgangspunkt von dem Ideal der psychologischen Mechanik, um darzutun, dass aus dem von ihr behaupteten Assoziations- und Reproduktionsmechanismus das erkennende Denken auf keine Weise erklärbar sei. Wohl steht unzweifelhaft fest, dass dem denkenden Subjekt der Inhalt der Urteile durch eine unwillkürliche Vorstellungsmechanik geliefert wird; aber damit ist noch nicht die Denk- und Urteilsfunktion als solche gegeben. Denn nicht im Verknüpfen und Trennen besteht das Urteil, wie die Assoziationspsychologie annimmt, sondern im Bejahen und Verneinen von Verknüpfung oder Trennung; nicht der vom Vorstellungswechsel erzeugte Bewusstseinsinhalt bringt das Urteil hervor, sondern das über dem Vorstellungswechsel herrschende Subjekt erteilt oder verweigert seine Genehmigung.

Liebmann erklärt den Gedanken eines psychischen Mechanismus für eine durchaus berechtigte Spezialanwendung des Kausalprinzips: wer nicht das Seelenleben vom allgemeinen Naturzusammenhang ausnehmen wolle, müsse diesen Gedanken akzeptieren. Aber wo die Psychologie auf das Ich trifft, das allem Erkennen vorangeht, hat sie ihre Grenze erreicht: das im Wechsel der Vorstellungen, Gefühle und Willensakte mit sich identisch bleibende Ich ist nicht mehr Untersuchungsobjekt, sondern Fundamentalbedingung aller Psychologie, unter der allein von innerem Geschehen die Rede sein kann. „Aus Mechanik der Vorstellungen die Einheit der Person ableiten, heisst ungefähr soviel, als aus Sand einen Strick drehen.“ Ohne die Identität des Selbstbewusstseins gäbe es für uns, wie keine erkennbare Welt, so auch kein Seelenleben. Der Mensch geht in dem zeitlichen Ablauf seiner Seelenzustände nicht ohne Rest auf, sondern erhebt sich über sich selbst; er tritt aus dem

Flusse des psychischen Geschehens heraus und stellt sich seinem eigenen Seelenleben als Richter gegenüber, der seine Gedanken und Taten zum Objekt selbsteigener Kritik macht. Kausal betrachtet, ist das Denken ein Naturprozess; teleologisch betrachtet, ist es ein Organon der Erkenntnis. Bei tyrannischer Alleinherrschaft des Kausalprinzips im Denken, bei Leugnung überpersönlicher Wahrheitsnormen verschwände die Grundvoraussetzung aller Wissenschaft, die Unterscheidung von Wahr und Falsch; eine psychologisch naturnotwendige Meinung wäre dann genau so berechtigt wie die andere, da es logische Erkenntnisgründe, die Anspruch auf allgemeine Anerkennung besässen, nicht mehr gäbe. Der Naturalist widerlegt sich selbst, wenn er Anerkennung für die Richtigkeit seiner Ansicht verlangt, obwohl nach seiner Theorie jede Ansicht ein gleichwertiges, kausal notwendiges Naturprodukt sein soll. Dem Denken sind die Regeln der Logik immanent, sie sind „Naturgesetze höherer Art" als die der Assoziation: in unserem Kopfe waltet ein logischer Naturprozess, der sich der psychologischen Assoziationsgesetze als eines Mittels bedient, ein logisches Apriori, dem sich das Individuum als selbstverständlicher Autorität unterwirft. Diese Freiheit des Denkens ist wesentliche Grundbedingung aller Wissenschaft, da nur sie objektive Wahrheitserkenntnis verbürgt.

Wie beim Intellekt, so betont Liebmann auch bei der gestaltenden Phantasie die lenkende Funktion der psychischen Entelechie, die lebendige Organik im Gegensatze zum „telegraphenartig klappernden Assoziationsmechanismus". Mag sie aus der Aussenwelt ununterbrochen Stoff entnehmen: sich assimilieren, prägen muss sie ihn durch die formgebende Schöpferkraft, die von innen stammt. Die Gebilde der Phantasie, die nach der Lehre des „vulgären Sensualismus" als künstliches Mosaik aus fertigen Steinchen und Stiftchen zusammengesetzt erscheinen, versteht die Ästhetik Liebmanns als Frucht eines organischen Wachstums, als Offenbarung der Autonomie des Genies; zugleich weist er darauf hin, wie ja die bildende Phantasie als solche nicht isoliert dastehe, sondern zu der Dynamik der Stimmungen, Gemütsbewegungen und Leidenschaften in Wechselwirkung trete.

Aus dem nämlichen Gesichtspunkte beantwortet Liebmann die Frage nach dem Kausalverhältnis von Gehirntätigkeit und Geistestätigkeit, speziell nach der Lokalisierung der psychischen Funktionen im Gehirn. Die funktionelle Wechselwirkung, die trotz

des radikalen Gegensatzes zwischen Materiellem und Geistigem hier herrscht, erkennt er in vollem Umfang an, wenn auch mit erheblichen Einschränkungen im Bezug auf die Möglichkeit einer eigentlichen physiologischen Deduktion geistiger Vorgänge; in einer bedeutenden Abhandlung seiner „Analysis der Wirklichkeit" hat er aus diesem Parallelismus sogar wichtige Folgerungen hinsichtlich einer Korrektur des herrschenden Naturbegriffs gezogen. Aber zugleich legt er dar, dass der Nachweis eines solchen Zusammenhanges seine unüberschreitbare Grenze finde an der rätselhaften Urtatsache der Identität des Selbstbewusstseins. Auch wenn die Lokalisation der psychischen Vorgänge restlos abgeschlossen wäre, so würde doch ein materielles Substrat für den geistigen Mittelpunkt des Seelenlebens fehlen: das identische Ich, das den zeitlichen Wechsel seiner Zustände als zeitlos höhere Instanz überragt, steht auch über der Gesamtheit der psychophysischen Tatsachen. In einem geistreichen Aphorismus hat Liebmann eine epigrammatische Formulierung dieses Sachverhalts gegeben: „Die neueren Versuche zur Lokalisation der Geistesfähigkeiten im Gehirn haben die alte Wahrheit, dass man mit den Augen sieht, mit den Ohren hört und mit der Zunge spricht, etwas weiter nach oben, innen und hinten zurückverfolgt. Ob aber der Weg von der Zunge, den Ohren und den Augen bis zu mir weiter ist, als der Weg von der Brocaschen Windung, dem Schläfenlappen und dem Hinterlappen der Gehirnrinde bis zu mir, das bleibt fraglich."

4.

Wenn für Liebmann eine der hauptsächlichsten Aufgaben der Philosophie in der „Erweiterung unseres Gedankenhorizonts über die beschränkte Sphäre der Tatsächlichkeit hinaus" bestand, so musste er durch dies Programm dazu geführt werden, die Aufweisung der übersinnlichen Voraussetzungen unseres Weltbildes nicht nur vom Subjekt, sondern auch vom Objekt her in Angriff zu nehmen. Freilich fast mehr noch als vorher stösst er hier auf die Einwendungen jenes Positivismus, „der nicht müde wird, feierlich und trocken die Versicherung zu geben, dass die Welt genau da zu Ende sei, wo der Horizont unseres empirischen Wissens liegt". Ihm gegenüber weist Liebmann durchgängig darauf hin, wie sehr es aller gesunden Logik widerspricht, das Unbegriffene dem Unmöglichen gleichzustellen, Denkschwierigkeiten dadurch zu über-

winden, dass man die Unfähigkeit zu erschöpfender begrifflicher Analyse mit objektiver Existenzunfähigkeit identifiziert und dabei nötigen Falls Realitäten zu subjektiven Vorstellungsphänomenen herabsetzt. Es giebt unausdenkbare Gedanken, die uns doch durch die Logik der Tatsachen unvermeidlich aufgedrängt werden. Nachdrücklich wendet sich Liebmann gegen „die kurzsichtig-beschränkte Sorte von Nominalismus, wie sie seit Hobbes namentlich bei englischen Philosophen grassiert" und die Naturgesetze für etwas lediglich Ideelles, für bequeme Abbreviaturen erklärt, die der Zusammenfassung des Ähnlichen und Gleichen an einer Vielheit von Einzelheiten ihre Entstehung verdanken sollen.

Allerdings — entgegnet Liebmann — sind unsere Naturgesetze, wie sie als Formeln ausgesprochen werden, universalia post rem und als solche nur in unserem Kopfe vorhanden; aber das, was ihnen im Laufe der Dinge korrespondiert, sind universalia arte rem. „Naturgesetze werden gedacht in intellectu humano; sie gelten und herrschen in rerum natura." Die reale Gesetzlichkeit, die neben dem gedachten Formelsystem existiert, ist Vorbedingung für die nominale: sie besteht in der Tatsache, dass die Dinge selbst sich so regelmässig betragen, dass uns Menschen die Abstraktion von Gesetzesformeln überhaupt möglich wird. Wäre der Gang der Natur nicht objektiv so geregelt, dass wir auf subjektiver Seite zur Konzeption von Allgemeinbegriffen genötigt werden, ginge der Weltlauf chaotisch oder launenhaft von statten, so wäre unser Verstand dem Gange der Natur gegenüber zur Ohnmacht verurteilt. Sind die Gesetze auch ein Unsichtbares, Übersinnliches, nur in Verstandesbegriffen Erfassbares, so ist dafür ihre Realität eine solidere, konstantere, als die des vergänglichen Einzelphänomens. Die Erscheinungen wechseln, die Gesetze verharren: „Das Eis auf dem Wasser schmilzt im Frühling, aber das Gesetz, wonach beim Eintritt des Winters alsbald auf dem Wasser neues Eis entsteht, schmilzt nicht." Ja, das einzelne Faktum verdankt seine vorübergehende Existenz den Gesetzen: es ist nur wirklich, weil es notwendig, d. h. gesetzlich ist. In der Tat lässt sich nachweisen, dass die positivistischen Theorien von Demokrit und Epikur bis zur modernen Zeit, so sehr sie die Herrschaft des Allgemeinen über das Einzelne ableugnen, stillschweigend eine Gesetzmässigkeit überempirischer Art voraussetzen. Ohne eine solche Anerkennung würde eben jedes Naturverständnis zu einem Ding der Unmöglichkeit; im Zweifel an der allgemeinen Gesetz-

lichkeit würde konsequenterweise der skeptische Empirismus mit dem irrationalen Mystizismus zusammentreffen: wie der eine aus Abscheu gegen die Annahme realer Allgemeinheit nur im Zwange der sinnlichen Einzelwahrnehmung eine Art von Naturnotwendigkeit erblickt, so will der andere zugunsten gemütlicher Bedürfnisse die immanente Vernunft des Weltlaufs aufgehoben wissen und behält nur die empirische Einzelheit als sicher in der Hand. Erst durch ein System von Naturgesetzen, dem alles Einzelne in der Welt unweigerlich Folge leistet, wird der Weltprozess begreiflich; weit entfernt, nur den ökonomischen Wert einer Gedächtnishilfe zu besitzen, ist das Gesetz ein unmittelbarer Beleg für die objektive Weltordnung, ist es „ein Einblick in die Weltlogik“.

Aus solchen Überlegungen ist Liebmann einer der Kerngedanken seiner Philosophie entstanden, der Begriff der „Logik der Tatsachen“. Er ist nichts Anderes als der Ausdruck für die Realität konstanter Gesetze, ohne die es keine Naturerklärung geben kann. Die strenge Gesetzmässigkeit des Weltlaufs im Ganzen wie im Einzelnen fällt zusammen mit seiner Begreiflichkeit. Wo sie aufhörte, stände der Verstand still; ohne sie träte an Stelle des Kosmos der Wirrwarr, an Stelle der Logik der Wahnwitz; wer ihr seine Zustimmung versagt, muss an Wunder in seinem Kopfe glauben. Was auf subjektiver Seite vom menschlichen Verstand aus richtigen Prämissen richtig erschlossen ist, eben dies ist die Natur, vermöge der durchgängigen Gesetzlichkeit des Geschehens, genötigt auf objektiver Seite wirklich zu vollziehen. Bei vorausgesetzter Giltigkeit des Kausalprinzips stellt sich jeder der zahllosen Vorgänge der Natur unter eine bestimmte Schlussformel: der Zusammenhang der Ereignisse muss mit der Logik des korrekten Denkens völlig harmonieren. Insofern die allgemeine Gesetzlichkeit des natürlichen Geschehens das objektive Korrelat dessen in uns ist, was wir Vernunft nennen, darf Liebmann sie als die Vernunft im Universum bezeichnen. Wer an die allgemeine Gesetzlichkeit glaubt, der glaubt an eine realisierte Weltvernunft, an eine grosse Ideenordnung in der Natur. Und eine beträchtliche Verstärkung empfängt dieser Begriff der Weltlogik noch durch den Umstand, dass in vielen Fällen eine Mehrheit spezieller Naturgesetze als notwendige Konsequenz höherer Gesetze erkennbar ist, dass auf manchen Gebieten sich sämtliche Spezialgesetze als zusammenhängendes System aus weniger allgemeinen Grundgesetzen ergeben haben. Für eine absolute Welt-

intelligenz würde das System sämtlicher Naturgesetze als logisch gegliederte Totalität offen zutage liegen: „Da ist es denn nicht vage Konjektur, sondern Aufdämmern des Lichtes der Wahrheit, wenn wir glauben, dass die Gesamtheit aller Naturgesetze Ein logisches Vernunftganze bildet.“

Liebmann weiss wohl, dass nach Ansicht des Empirismus, der die Dinge „nur von aussen her, nur von der sinnlich wahrnehmbaren Oberfläche her“ betrachtet, eine solche Überzeugung von der Logik der Tatsachen aus unerlaubter Hypostasierung subjektiver Abstraktionen entspringt. Und weit genug liegt sie freilich entfernt von einer Theorie, wie etwa der atomistischen, die unserem Denken bei der Existenz unendlich vieler im Raume zusammengeschneiter Massenpünktchen Halt gebieten will. Doch gerade dieser Theorie hält Liebmann entgegen: sie selber mache sich ja einer offenkundigen Inkonsequenz schuldig, insofern ihre Atome eine durchaus überempirische Annahme seien. Was den Atomen recht ist, das darf den Gesetzen billig sein; so geht Liebmann auf seinem Wege unbeirrt sogar noch einen Schritt weiter fort zu dem Begriffe eines gemeinsamen Realgrundes der Dinge. Wenn in allen Vorgängen der Welt Übereinstimmung und Gesetzmässigkeit herrscht, so weist dies auf eine tiefere Einheit zurück, die sich zwar der empirischen Beobachtung entzieht, die wir aber „der Organisation unseres Verstandes gemäss hinzuzudenken nicht umhin können“. Wir ahnen und fühlen den Allzusammenhang, wir begreifen die Tatsache der Welteinheit, wenn uns auch ihr „Wie“ und „Was“ unerreichbar bleibt. Für unlösbar kann man dieses Problem halten, aber es abzuleugnen hat man kein Recht. In scharfgeprägten Sätzen charakterisiert es Liebmann als Forderung der Denknotwendigkeit, die natura naturata als Wirkung einer natura naturans zu erklären, dem uralten Gedanken einer substantiellen Einheit des Universums zuzustimmen, der die Vielheit der Einzeldinge und Einzelereignisse entstammt. Die kausale Reduktion über das Gebiet des Geschehens hinaus in das des Seins vollzieht methodisch nichts Anderes, als die Theorie des Geschehens selbst mit ihrer Zurückführung empirisch-tatsächlicher Gesetze auf höhere, nichtempirische als zureichenden Grund. Wenn innerhalb des der Empirie zugänglichen Gebiets die Ableitung z. B. der Keplerschen Gesetze aus den Prinzipien der Gravitationstheorie gestattet ist, so ist durchaus nicht einzusehen, weshalb die Zurückführung der Naturgesetzlichkeit auf einen ein-

heitlichen Weltgrund als unstatthaft zurückgewiesen werden darf. Ohne die Welt als Ganzes mit ihrem einheitlichen gesetzlichen Zusammenhang — das gilt auch hier — würden die Einzeldinge gar nicht existenzfähig sein; Natur überhaupt ist „Einheit in der Vielheit, allwaltende Gesetzlichkeit in der verwirrenden Überfülle der Einzelfälle".

Hier ist die Stelle, an der Liebmann den Grundideen des spekulativen Idealismus am nächsten kommt. Im Hinausgreifen über das Erfahrbare, sagt er, sucht unser Denken „einen innersten Kern, ein bleibendes Wesen des empirischen Universums" zu erfassen, das, von der Vielheit wechselnder räumlich-zeitlicher Phänomene verhüllt, dem sinnlichen Blick unzugänglich bleibt: „Kein gründlich denkender Verstand kann sich dieses Forschens nach der Tiefe hin entschlagen und den Gedanken des wesenhaften Weltgrundes entbehren; kein philosophisches System kann an dieser letzten Endfrage gleichgültig vorübergehen" — nur über den Grad der Erkennbarkeit dieses Weltwesens können die Meinungen auseinandergehen. In mannigfacher Gestalt tritt dieser Zentralgedanke in Liebmanns Arbeiten hervor. So erklärt er die empirische Welt für ein phaenomenon bene fundatum, weil sie in einer absolut-realen Weltordnung wurzle; so bemerkt er, dass sich in allem Äusseren ein Inneres, im sichtbaren Realen ein unsichtbares Reale kundgebe und deshalb die der Betrachtung des Materiellen zugewandte Naturwissenschaft nicht die ganze Natur, sondern nur eine Seite derselben erfasse. Von den Atomen sagt er: sie seien, falls es welche gäbe, „nicht die Natur, sondern nur Material der Natur". In den Abänderungen der räumlichen Konstellation erkennt er bloss Symptome eines innerlichen, räumlich nicht wahrnehmbaren Geschehens, ja im Raume selbst eine von den Gesetzen unserer Anschauung bedingte Manifestation eines rein intensiven, an sich unräumlichen Seins und Geschehens, und demgemäss in der Mechanik „nicht eine Ätiologie des absolut Realen, sondern blosse Semiotik der für den Menschen wahrnehmbaren Symptome des Realen." Ein Ausspruch, der wie ein letztes persönliches Bekenntnis klingt, schliesst alle diese Gedankengänge folgendermassen ab: „Der Mensch trägt in seinem Innern, in seines Herzens Herzen jenes Unsichtbare, wahrhaft Reale, welches ewig ist, welches allem individuellen Bewusstsein, allem Gegensatz von Subjekt und Objekt vorangeht, welchem er sich vielleicht durch zunehmende Vertiefung mehr und mehr annähern kann,

. . . und welches der reflektierende, in endlichen Bestimmungen diskursiv denkende Verstand immer nur als unnahbaren Grenzgedanken am Horizont der sichtbaren Welt schweben sieht."

5.

Unsere Zeichnung der anti-empiristischen Tendenz von Liebmanns Naturanschauung würde unvollständig bleiben, wenn wir nicht auf zwei ihrer tragenden Begriffe noch einen zusammenfassenden Blick würfen: auf die Begriffe der Kraft und des Zwecks. Beide stellt Liebmann in den Dienst seines durchgängigen Strebens nach einer geistigeren Fassung des Weltproblems. Die dynamische Auffassung, die in den Naturkräften die Urfaktoren und Grundagenzien alles materiellen Geschehens und seiner sinnlich wahrnehmbaren Veränderungen erblickt, gehört zu den Gedanken, die er mit besonderer Entschiedenheit akzentuiert. Kraft ist ihm eine unvermeidliche Grund- und Grenzvorstellung, mit der alle Naturerklärung operieren, auf die alle Mechanik ihr Erscheinungsgebiet zurückführen muss. Kräfte sind permanente Realgründe, ohne deren Wirksamkeit alle Gelegenheitsursachen ohnmächtig zur Hervorbringung von Veränderungen sein würden; sie sind die nach ihrer Intensität genau bestimmten Realprinzipien des Geschehens, somit Kraft und Gesetz notwendige Ergänzungsbegriffe. Gesetze sind der Ausdruck immer und überall gleichmässig wirkender Kräfte: „Die Kraft ist der in rerum natura liegende, objektive Realgrund dafür, dass das Gesetz gilt. Kräfte sind Kausalgespenster, aber reale, nicht imaginäre." Sie sind ein Naturrätsel, aber sie sind da, sie wirken — gleich so manchem Andern in der Welt, das unsichtbar ist und doch realiter existiert. Denken wir etwa an die Begriffe der Spannkraft und der kinetischen Energie, so haben wir — ganz im Einklange mit dem alten aristotelischen Gedanken der Dynamis — eine reale, den Dingen selbst innewohnende Tendenz zur Aktion vor uns, die sich bei Hinzutritt äusserer Bedingungen in Geschehen umsetzt. Will man diese reale Tendenz, weil sie kein wahrgenommenes Faktum, sondern nur interpretatorische Hypothese sei, eine subjektive Idee nennen, so vergisst man, dass sie dies in keinem andern Sinne ist, als die übrigen Fundamentalprädikate des Räumlich-Realen auch, Trägheit, Masse, Dichtigkeit u. s. w.

Auch von der Bedeutung des Kraftbegriffs für die Mechanik der Atome gilt, dass sie ohne dies „unentbehrliche Inventarstück des naturwissenschaftlichen Begriffsapparats“ nicht durchzuführen ist. Die Körper sind nach der Definition Liebmanns „krafterfüllte Räume voll raumerfüllender Kräfte“. Das Phänomen körperlicher Ausdehnung und Raumerfüllung, das von der Korpuskulartheorie als unerklärte Tatsache hingenommen wird, erkennt der Dynamismus als Folge von Kräften, die ja auch der Korpuskulartheoretiker — in Gestalt von Attraktions- und Repulsionskräften — nicht entbehren kann. So steigt der Dynamismus in der Erklärung nicht nur tiefer hinab als der Atomismus, sondern erklärt auch aus weniger Prinzipien mehr. In seiner meisterhaften Kritik der Atomistik, die das Hypothetische, Widerspruchsvolle, nicht selten Abenteuerliche der verschiedenen Atomtheorien einlässlich entwickelt, stellt Liebmann zwei Gedankenreihen auf, die den ausschliesslich mechanischen Atombegriff von Grund aus umgestalten müssten. Einmal würde, falls das Atom überhaupt Volumen und Gestalt haben soll, seine Denkbarkeit an der Relativität unserer Grössenvorstellungen scheitern, die in endloser Perspektive zu immer kleineren Bestandteilen fortgehen müssen; der einzige Ausweg bleibt dann, aus der Vorstellung räumlicher Extensität ganz herauszutreten und die Atome als ausdehnungslose Massen- und Kraftzentra anzunehmen: Diese aber wären gar kein Materielles mehr, sondern nur Etwas, das nach aussen im Zusammenwirken mit andern seinesgleichen das Phänomen der Materialität hervorbrächte. Sodann bliebe, wenn die Atome leblose Massenpünktchen wären, die Entstehung geistiger Wesen unerklärlich; überwindet man diese Schwierigkeit, indem man den Atomen selbst psychische Attribute beilegt, so „beschreitet man einen transscendenten Gedankenweg, der über die theoretischen Vorstellungen der heute herrschenden Physik und Chemie himmelweit hinausführt“. Liebmann betont, dass es ewige, metaphysische Grenzen der Atomistik sind, die er hiermit fixiert hat.

Auch an den Einwendungen, die gegen die Realität des kosmischen Gesamtagens, der actio in distans, gerichtet worden sind, geht Liebmann keineswegs achtlos vorüber — freilich nur um nachzuweisen, dass der vorgeschlagene Ersatz durch die Kontaktwirkung seinen Zweck nicht erfüllt. Denn wenn wir vorurteilslos die Erfahrung befragen, so spricht der fühlbare unsichtbare Zug gegen den Erdmittelpunkt weit eher für die Fernwirkung

als für den Kontaktmechanismus. Aber die Kontaktwirkung ist nicht bloss um nichts gewöhnlicher, sie ist auch um nichts begreiflicher. Es beruht auf Selbsttäuschung, wenn man meint, durch sie das vermeintliche Axiom zu retten, dass ein Körper da nicht wirken könne, wo er nicht sei. Schon oft ist gezeigt worden, dass dieser Glaube sich auf die Verwechslung von mathematischer und physischer Berührung gründet; auch die Kontaktwirkung würde in Wahrheit auf eine in minimaler Entfernung stattfindende actio in distans hinauslaufen: „Zwischen der physischen Bewegung und der bloss phoronomischen Bewegung bleibt stets der Unterschied, dass erstere wirkt, während letztere nicht wirkt.“ Zudem bleiben auch bei konsequentester Durchführung der Kontaktfiktion immer gewisse intensive Merkmale übrig: wie die Fernwirkung Trägheit und beschleunigende Kraft annehmen muss, so hat die Kontaktwirkung Undurchdringlichkeit und Trägheit zu Voraussetzungen. So sind in letzter Instanz beide Tatsachen gleich unerklärt; beide sind gleichermassen Äusserungen derselben rätselhaften Bewegungstendenz, der Schwerkraft. Will man aber, wie es im Hinblick hierauf versucht worden ist, gar das abstrakte Bewegungsgesetz hypostasieren, so setzt man sich mit dem gesunden Menschenverstand in einen weit schärferen Konflikt als durch die Annahme der Fernwirkung und lädt den dieser gemachten Vorwurf in erhöhtem Masse auf sich.

6.

Liebmann hat in seiner „Weltwanderung“ die Ergebnisse seines Denkens auch in poetischer Form niedergelegt. Im Anschluss an die zuletzt wiedergegebenen Betrachtungen sind hier die Verse geschrieben:

> „Was verbindet Staub zu Sachen?
> Zermalme Perlen, und Du hast den Sand,
> Doch wirst aus Sand Du keine Perlen machen.
>
> Staubwolke der Natur? Sandwirbel? Dunst?
> Formloser Nebel? Nein, da fehlt Jemand:
> Gestaltenbildend schöpferische Kunst.“

Mit der letzten Wendung leitet er zu einem Thema über, das er mit besonderer Vorliebe behandelt: zur Realität des Zwecks, der Entelechie — um auch hier Worte seiner Dichtung zu zitieren:

„Was sich entfaltet
Aus Knospen, Keimen, was sich selbst gestaltet,
Nach Zielen strebt aus zukunftsreichem Samen,
Was planvoll schafft.“

An der Hand einer erschöpfenden Zergliederung des komplizierten Phänomens der organischen Zweckmässigkeit stellt er eine Reihe von Funktionen fest, denen im Unorganischen jede Analogie fehlt. Das substantielle Beharren der Form im Wechsel des Stoffs, das zielstrebige Hineinwachsen des Keims in einen prädestinierten Typus, die autoplastische Hervorbringung der Organe durch eigene Triebkraft, das generelle Vermögen zur Fortpflanzung des Gattungstypus, die wechselseitige Beziehung der sämtlichen Teile zu einander als Zweck und Mittel, die Berechnung der Struktur und der Funktionen auf Selbsterhaltung des Lebens — alle diese Momente werden der Reihe nach lichtvoll erörtert und im Anschluss daran die Unmöglichkeit gekennzeichnet, solche beispiellosen Eigentümlichkeiten aus dem blossen Stoffwechsel herzuleiten. Statt dessen wird, lange bevor in der modernen Biologie die gleiche Tendenz wieder aufkam, mit kritischer Vorsicht die totgesagte Lebenskraft in ihre Rechte eingesetzt. Liebmann lässt alle die gegen die Lebenskraft vorgebrachten triftigen Gründe in geschlossener Phalanx aufmarschieren; dann aber wendet er das Blatt um und fordert, indem er überaus fein und geistreich die Möglichkeit von Gegenbedenken aufzeigt, für den über Physik und Chemie hinausreichenden Rest ebenfalls Beachtung. Auf mechanistischer Seite hat man für das unbequeme Etwas, das der Theorie nicht gehorchen will, Bezeichnungen wie „organischer Bildungstrieb“ oder „organische Bildungsgesetze“ in Bereitschaft; übersetzt man das auf Griechisch, so heisst es — Entelechie. Liebmann fügt hinzu: „Wenn das Wort für manche Nasen einen unangenehmen Geruch hat, — was werden sich ernsthafte Männer um Worte streiten?“ Die Irrtümer des alten Vitalismus, der das ganze Getriebe des Lebens durch die Annahme einer spezifischen Kraft erklären wollte und dabei den anorganischen Naturprozess vernachlässigte, will er damit nicht von neuem erwecken; aber das Wort „Lebenskraft“ behält seinen guten Sinn, wenn man darunter nicht sowohl einen Begriff als eine Begriffslücke versteht, nämlich jenes rätselhafte Plus, das in der organischen Natur zum Mechanismus und Chemismus hinzukommt und das formlose Aggregat in eine bedeutungsvolle Gestalt umwandelt. Eine Begriffslücke aber, ein Nichtgewusstes

— das schärft Liebmann auch hier wieder ein — „ist keineswegs ein Nichts, sondern eben ein X“.

Dass Liebmann von hier aus schon vor mehr als einem Menschenalter zur Abrechnung mit dem Darwinismus kommen musste, liegt auf der Hand. Er gesellt sich zu denjenigen Kritikern der Deszendenztheorie, die bei aller Anerkennung des grossen Verdiensts und relativen Rechts ihrer historisch-mechanischen Betrachtungsweise doch zu dem Ergebnis kommen, dass sie das Problem der zweckmässigen Entwicklung unerklärt lasse. „Selbst wenn man,“ so resumiert er sich, „dem Kampf ums Dasein absolute Vollmacht erteilt und ihn sämtliches Unpassende schonungslos ekrasieren lässt, so bleiben auch bei dieser denkbar gründlichsten Durchsiebung doch als Urfaktoren die Fortpflanzungsfähigkeit, Erblichkeit, Entwicklungsfähigkeit stehen, ohne die gar kein Organismus existieren, kein Kampf ums Dasein stattfinden könnte“. Diese Faktoren aber sind eminent und ausschliesslich teleologische, mechanisch unerklärte, für Physik und Chemie unbegreifliche Urtatsachen in der lebendigen Natur; der ganze Darwinismus ruht auf teleologischer Basis. Oder wie Liebmann diesen Gedanken an anderer Stelle mit epigrammatischer Zuspitzung ausdrückt: „Der Darwinismus ist die Teleologie, moderiert durch den Kampf ums Dasein.“

So machen die unüberwindlichen Grenzen des kausalen Verfahrens der Naturforschung eine prinzipielle Ergänzung und Weiterführung nötig. Ob es ausser den Naturkräften noch besondere Zweckursachen giebt, darüber kann Schulstreit herrschen; dass es in der Natur eine vom Menschen unabhängige, seiner Kunst unendlich überlegene Zweckmässigkeit giebt, darüber nicht. Die den Naturlauf regulierenden Gesetze und in ihm zusammenwirkenden tätigen Substanzen sind so geartet, dass daraus die bewunderungswürdige Zweckmässigkeit normaler Naturprodukte resultieren muss. Das mechanische Erklärungsideal koexistiert noch heute, wie einst im Altertum, mit der Lehre von der Substanzialität der Form. Je genaueren Einblick man in das Getriebe des Naturmechanismus gewinnt, desto genauer erkennt man seine Zweckmässigkeit. Selbst aus dem Gesichtspunkte der mechanischen Kausalität bliebe doch der Unterschied grösserer oder geringerer Kompliziertheit der Naturphänomene bestehen; sie bilden eine „wohlgegliederte Hierarchie“, eine vom Unvollkommenen und Niedrigen zum Vollkommenen und Höheren empor-

steigende Stufenleiter. In das Begriffsschema der aristotelischen Metaphysik passen die Ergebnisse der modernen Naturwissenschaft vortrefflich hinein, — nur dass diese den bei Aristoteles noch fehlenden Mechanismus der Höherentwicklung hinzufügt: Aristoteles betrachtet von teleologischem Standpunkte den Plan der Welt, die Naturwissenschaft erkennt aus dem Getriebe der Kräfte die Mittel zur Realisierung des Weltplans. Der blinde Mechanismus dieser wirkenden Kräfte steht im Dienste einer Naturlogik; in den Augen rationeller Teleologie fallen beide, das System notwendiger Mittel und Zwecke und das System der Ursachen und Wirkungen, kongruent zusammen, „wie die vorwärts gelesene und die rückwärts buchstabierte Rede". Und zwar reicht diese Technik samt dem ihr dienstbaren Mechanismus bis in die idealen Werturteile des menschlichen Geistes hinauf. Der landläufige Naturbegriff freilich wird dadurch „von Grund aus revolutioniert". Man wird zu der Idee genötigt, dem Naturmechanismus müsse etwas eminent Logisches zugrunde liegen: „Ist die Vernunft Naturprodukt, so muss die Natur Vernunft haben", so muss sie in ihrem Kern etwas dem menschlichen Logos Analoges sein. In diesem Gedanken erreicht Liebmanns Teleologie ihr abschliessendes Ergebnis.

Doch ein schiefer Zug würde in das von uns entworfene urkundliche Bild kommen, wenn wir beim Rückblick von dieser gewonnenen Höhe nicht eine Einschränkung hinzufügten. Bei allem energievollen logischen Vordringen ins Reich des Überempirischen bleibt Liebmann sich seines transscendentalen Ausgangspunktes wohl bewusst, und so hält er sich stets vor Augen, dass unsere Gedanken über den Weltgrund, bei vollkommener Übereinstimmung ihrer Konsequenzen mit der tatsächlich gegebenen Erscheinungswelt, im günstigsten Falle nichts Anderes enthalten können als die notwendige Art und Weise, wie sich das absolut Reale für eine Intelligenz von spezifisch menschlicher Geisteskonstruktion repräsentiert. Daraus geht Liebmanns charakteristisches Postulat einer „kritischen Metaphysik" hervor, die nicht apodiktische Wissenschaft, sondern hypothetische Erörterung menschlicher Vorstellungen über Wesen, Grund und Zusammenhang der Dinge sein will; ihre Begriffe sind demgemäss keine ontologischen Dogmen, sondern der Ausdruck logisch konsequenter Interpretationen der Erfahrung. Nicht jede metaphysische Hypothese ist mit den Tatsachen der Empirie logisch vereinbar; den Spiel-

raum denknotwendiger Hypothesen zu finden, ist Aufgabe sorgfältiger kritischer Untersuchung. In diesem Sinne bleibt die Metaphysik als Theorie der Vorbedingungen des empirisch Gegebenen Verstandespflicht und behauptet zugleich als stillschweigend angerufene Instanz über den grundsätzlichen Kontroversen der Spezialforschung den Rang einer Fundamentalwissenschaft. —

Wieweit ein jeder, insbesondere der Kantisch gesinnte Leser, den Gedanken Otto Liebmanns im ganzen wie im einzelnen folgen will, mag er bei sich beantworten. Und auch das mag jeder nunmehr in seiner Weise prüfen, welche Bestandteile aus Liebmanns Philosophie im Laufe der Jahrzehnte Gemeingut geworden sind, um welche noch heute gestritten wird, und schliesslich mit welchen er verhältnismässig einsam dasteht. Dass sein Wirken in mehr als einer Hinsicht wegbahnendes Verdienst gehabt und tiefgehende Spuren hinterlassen hat, kann trotz aller Wandlungen und Korrekturen, denen Fassung und Behandlung der Probleme in der Folgezeit unterworfen gewesen sind, gerechterweise nicht in Zweifel gezogen werden; zu jedem Gedankengange Liebmanns wird der mit den philosophischen Erörterungen der Gegenwart vertraute Leser eine Fülle von erläuternden oder kritischen Glossen hinzufügen können, die dafür Zeugnis ablegen würden. Wem es dann bei der Beurteilung einer solchen Leistung nicht auf den Grad der Übereinstimmung mit den eigenen Ansichten, sondern auf die darin bekundete Energie des philosophischen Denkens ankommt, der wird dem Siebzigjährigen gern den Zoll der Verehrung darbringen, der einer so eindringenden und umfassenden Geistesarbeit gebührt. Und um so herzlicher wird diese Anerkennung sein dürfen, als unter den Vorzügen Liebmanns nicht der geringste jederzeit der Mut einer mannhaften Überzeugung gewesen ist, womit er, oft genug im Widerspruch zur herrschenden Meinung des Tages, die ihm am Herzen liegenden Wahrheiten verfochten hat. Deshalb liess sich gerade aus seinem lebenslänglichen Kampfe mit dem Empirismus das Endziel seiner Bestrebungen besonders klar erkennen, wie wir es zum Schlusse nochmals mit seinen eigenen Worten aussprechen wollen: „Die Emanzipation von der puren Tatsächlichkeit ist zwar nicht die einzige, aber eine Hauptquelle aller Religion und Kunst, aller Philosophie und Theorie.“

Das Verhältnis von Philosophie und Mathematik nach O. Liebmann.

Von Professor W. Kinkel, Giessen.

Platon, der über das Eingangstor seiner Akademie schrieb: *μηδεὶς ἀγεωμέτρητος εἰσίτω*, ist nicht nur in der Geschichte der Mathematik rühmlichst bekannt als Begründer der sogenannten analytischen Methode, sondern hat auch eine tiefreichende logische Grundlegung der Mathematik aus seiner Ideenlehre heraus gegeben. Er tadelt es an den Mathematikern, dass sie von gewissen Grundsätzen ausgehen und diese, als seien sie selbstverständlich, unbewegt lassen, während der Dialektiker vielmehr über jene Grundsätze hinaus nach den Ursprüngen der Erkenntnis fragen müsse.[1]) Die hohe Würdigung, welche Platon der Mathematik zuteil werden liess, geht unter anderem auch aus seinen Worten hervor: Wenn z. B. jemand aus allen Künsten die Rechenkunst, die Messkunst und die Wägekunst ausscheidet, so scheint mir das, was übrig bleibt, nicht viel wert zu sein.[2]) In diesem platonischen Geiste sprach Nikolaus von Cusa, der erste moderne Philosoph, das Wort aus: Nihil certi habemus, nisi nostram mathematicam. Nach Galilei ist das Buch der Natur mit mathematischen Buchstaben geschrieben, nämlich in Dreiecken, Quadraten, Kreisen, Kugeln u. s. w.[3]) Descartes und Leibniz sind als selbstschöpferische Mathematiker aufgetreten: Descartes hat das Gebiet der Mathematik um die Provinz der analytischen Geometrie bereichert;

---

[1]) Vergl. Rep. 510 CD: *οἶμαι γάρ σε εἰδέναι, ὅτι οἱ περὶ τὰς γεωμετρίας τε καὶ λογισμοὺς καὶ τὰ τυιαῦτα πραγματευόμενοι, ὑποθέμενοι τό τε περιττὸν καὶ τὸ ἄρτιον καὶ τὰ σχήματα καὶ γωνιῶν τριττὰ εἴδη καὶ ἄλλα τούτων ἀδελφὰ καθ' ἑκάστην μέθοδον, ταῦτα μὲν ὡς εἰδότες, ποιησάμενοι ὑποθέσεις αὐτά, οὐδένα λόγον οὔτε αὐτοῖς οὔτε ἄλλοις ἔτι ἀξιοῦσι περὶ αὐτῶν διδόναι ὡς παντὶ φανερῶν, ἐκ τούτων δ' ἀργόμενοι τὰ λοιπὰ ἤδη διεξιόντες τελευτῶσιν ὁμολογουμένως ἐτὶ τούτο, οὗ ἂν ἐπὶ σκέψιν ὁρμήσωσιν.*

[2]) Vergl. Phileb. 55 E.

[3]) Il Saggiatore op. IV, 171, Vergl. E. Cassirer: Das Erkenntnisproblem I, 324.

Leibniz ist einer der Schöpfer der Infinitesimalmethode. Den hohen Rang, welchen beide Denker der Mathematik zuerkannten, bestätigt ihre eigene Philosophie. Man darf in dieser Hinsicht nur auf das bedeutende Werk von E. Cassirer über das Erkenntnisproblem verweisen. Kant begegnet sich fast wörtlich mit Platon, wenn er sagt: Ich behaupte aber, dass in jeder besonderen Naturlehre nur soviel eigentliche Wissenschaft angetroffen werden könne, als darin Mathematik anzutreffen ist.[1]) Die Grundfrage der Kritik der reinen Vernunft: Wie sind synthetische Urteile a priori möglich? richtet sich in erster Linie an die Mathematik und die mathematische Naturwissenschaft.

Jene platonische Methode, welche ausgehend von der exakten Wissenschaft nach deren grundlegenden Voraussetzungen fragt, hat zur Entdeckung des a priori geführt. Wie bei Platon, so ist es auch bei Descartes darauf abgesehen, die Prinzipien der exakten Wissenschaften rein herauszuarbeiten und zu beglaubigen.[2]) Und dies ist denn auch ganz und gar der Sinn der transscendentalen Methode Kants. A priori sind nach Kant die allgemeinen und notwendigen Voraussetzungen der Wissenschaft, welche zugleich die Bedingungen der Gegenstände der Erfahrung bedeuten. Der Begriff des Transscendentalen wird von Kant, wie folgt, definiert: „Ich nenne alle Erkenntnis transscendental, die sich nicht sowohl mit Gegenständen, sondern mit unseren Begriffen a priori von Gegenständen überhaupt, beschäftigt.“[3]) Das richtige Verständnis dieser Worte ist die Voraussetzung einer gerechten Würdigung der Lebensarbeit Imm. Kants. Wir sehen denn auch, wie sich die bedeutendsten Schüler Kants in der modernen Zeit in der richtigen Würdigung und Einsicht in die Bedeutung der transscendentalen Methode begegnen.[4]) „Wenn die Aufgabe der theoretischen Philosophie in erster Linie in dem „Suchen nach den höchsten Gesetzen des erkennenden Bewusstseins“[5]) besteht, so versteht sich die enge Beziehung derselben zur Mathematik und mathematischen Naturwissenschaft sozusagen von selbst. Es darf uns daher nicht Wunder

---

[1]) Imm. Kants Werke ed. Hartenstein IV, 360.

[2]) Cassirer a. a. O. S. 379/80.

[3]) Vergl. Krit. d. r. V. 2. Aufl., S. 25; dazu auch S. 40 u. S. 80.

[4]) Vergl. z. B. O Liebmann: Zur Analysis der Wirklichkeit. 3. Aufl., S. 222 sq. Gedanken und Tatsachen II, 1. Abschn.: Geist der Transscendentalphilosophie. sowie H. Cohens, Kants Theorie der Erfahrung. 2. Aufl.

[5]) Analys. S. 237.

nehmen, dass auch Liebmann den Wert der Mathematik und math. Naturwissenschaft ähnlich wie Kant und Platon einschätzt.[1]) Liebmann ist es gewesen, welcher als einer der ersten die Bedeutung der modernen sogenannten metageometrischen Untersuchungen für die Erkenntnistheorie festzustellen unternahm, wovon später noch zu reden sein wird.

Hier aber ist der Ort zuerst einer allgemeineren Untersuchung Raum zu geben, welche sich auf die Bedeutung der Untersuchung der transscendentalen, oder wie Liebmann zu sagen pflegt, der metakosmischen Erkenntnisformen für die Erkenntniskritik der Mathematik bezieht. Wer in Wahrheit den „Geist der Transscendentalphilosophie" in sich aufgenommen hat, der kann hinfort nicht mehr eine exakte philosophische Begründung der Mathematik von der Psychologie erwarten. In dieser Ablehnung der Psychologie als der grundlegenden philosophischen Disziplin begegnen sich wiederum O. Liebmann und H. Cohen. Es handelt sich aber bei der transscendentalen Methode nicht um die Entstehung desjenigen Wissens, welches das einzelne Individuum in irgend einem Zeitpunkt seines Lebens sein eigen nennt, sondern um die Voraussetzungen der Wissenschaft. Die Frage nach der Entstehung des Wissens im Einzelnen mag interessant genug sein; aber um sie zu lösen, muss man bereits die Erkenntniskritik, die Mathematik und mathem. Naturwissenschaft voraussetzen; und jedenfalls trägt die Untersuchung der Frage nach der Entstehung des Wissens nichts bei zu einer allgemeinen philosophischen Begründung der exakten Wissenschaften.[2]) Wir sehen denn auch, wie die Vertreter des Sensualismus, die überall vom Subjekt und seinen Eindrücken ausgehen, an der logischen Begründung der Mathematik scheitern. Berkeley kommt von seinem Standpunkt aus zu einer Verwerfung der Grundbegriffe der modernen Infinitesimalrechnung. Die Grenze der Sichtbarkeit ist für ihn auch die Grenze der Teilbarkeit. Daher wird der Begriff des Unendlichkleinen als widersinnig abgelehnt. Ebenso richtet sich seine sensualistische Kritik gegen den Begriff des Inkommensurablen;[3]) jede geometrische Grösse muss aus einer endlichen Zahl von Punkten bestehen. So kommt Berkeley sogar

---

[1]) Vergl. z. B. Analys. S. IV und S. 285.

[2]) Husserl, der früher von der Psychologie die Begründung der Arithmetik und des Zahlbegriffs erwartete, hat sich in seinen logischen Untersuchungen von diesem Standpunkt losgesagt.

[3]) Vergl. Cassirer, Erkenntnisproblem II, 223 sq.

dahin, den pythagoreischen Lehrsatz für falsch zu erklären. Der Mathematik spricht er nur eine annähernde Gültigkeit aber keine exakte und sichere Geltung zu. Und David Hume ist ihm hierin treulich gefolgt. Wenn er der Arithmetik zwar strenge Gültigkeit zubilligen will, so geschieht dies nur, weil er in ihren Grundsätzen analytische Urteile zu erkennen glaubte. Der Geometrie dagegen spricht er die Sicherheit in seinem Hauptwerk direkt ab.[1])

Eine logische Begründung der Mathematik ist nur vom Standpunkt des kritischen Idealismus aus möglich. Liebmann lehnt daher auch das Ausgehen von der Seele, von einer Seelensubstanz und ihren Fähigkeiten ausdrücklich ab. „Und worin besteht die radikale differentia specifica dieses Kantischen a priori gegenüber den ehemaligen ideis innatis? Kurz gesagt, darin, dass Kant die allgemeinen und notwendigen Erkenntnisse — (mathematische, logische und metaphysische Grundwahrheiten) — nicht, wie die Dogmatiker, als Mitgift einer individuellen Seelensubstanz, Psyche, Monade, mens u. d. m. auffasst, — denn der Kritiker weiss, dass wir von einer solchen übersinnlichen Seelensubstanz nichts wissen; sondern als herrschende Grundnormen und -formen jenes erkennenden Bewusstseins, welches die Urtatsache κατ᾽ ἐξοχήν genannt werden kann, und innerhalb dessen für das Subjekt eine empirische Körperwelt, ein räumlicher Makrokosmos mit individuellen Geistern darin, allererst entsteht.“[2]) Wenn wir nun des Näheren die Stellung der Mathematik im System der Wissenschaften, wie sie sich Liebmann darstellt, untersuchen wollen, so ist es nötig, auf gewisse erkenntniskritische Erörterungen einzugehen. Es handelt sich um den Begriff der Notwendigkeit. Liebmann unterscheidet zunächst die intellektuelle Notwendigkeit,[3]) „welche darin besteht, dass etwas gedacht oder vorgestellt werden muss, weil sein Gegenteil nicht denkbar und nicht vorstellbar ist“ von der realen Notwendigkeit, „darin bestehend, dass etwas sein oder geschehen muss, weil sein Gegenteil nicht sein oder nicht geschehen kann.“ Wichtiger als dieser Unterschied ist die Differenz, welche Liebmann unter zwei Arten der intellektuellen Notwendigkeit macht, und die er mit den Namen der logischen und der intuitiven

---

[1]) Vergl. L. Falter, Die erkenntnistheoretischen Grundlagen der Mathematik bei Kant und Hume. Diss. Giessen 1903. S. 69.

[2]) Analysis S. 222/223. Vergl. Gedanken und Tatsachen II, 3.

[3]) Gedanken und Tatsachen I, S. 2 sq. und zum Folgenden: Analysis S. 77 sq.

Notwendigkeit bezeichnet. „Ein anderes ist logische Notwendigkeit, ein anderes Anschauungsnotwendigkeit. Jene, die sich über eine viel umfassendere Sphäre erstreckt, besteht darin, dass etwas gedacht werden muss, weil dessen Aufhebung einen begrifflichen Widerspruch (a = Non-A) involviert, mithin ungereimt ist. Die andere aber darin, dass etwas in der Sinnes- und Phantasieanschauung bildlich vorgestellt werden muss, weil dessen Aufhebung, obwohl gar keinen begrifflichen Widerspruch involvierend, unserem Anschauungsvermögen schlechterdings nicht gelingen will, folglich mit der Organisation dieses Vermögens unvereinbar ist.“ [1]) Ehe ich meine kritischen Bedenken gegen diese Unterscheidung vorbringe, möchte ich meinen objektiven Bericht über die Anschauungen Liebmanns zu Ende führen. Die logische Notwendigkeit gilt übergreifend für alle Gebiete des Wissens. Daher gebührt der Logik in der Stufenordnung der deduktiven Wissenschaften die oberste und grundlegende Stellung. An sie reiht sich an zweiter Stelle die allgemeine Mathematik oder reine Grössenlehre (Logik der Quantität). [2]) Diese ist nichts anderes als eine Spezialanwendung der Logik. „Sobald der Gattungsbegriff der Grösse, welcher bei scharfer Fassung diejenigen der Einheit und der Zahl involvieren muss, eingeführt ist, ergiebt sich durch Anwendung des principium contradictionis auf den Begriff der Grösse als ein Spezialfall das Axiom der vermittelten Grössenidentät.“ [3]) Durch seine Anwendung auf die arithmetischen Denkoperationen ergiebt sich das ganze System der allgemeinen mathematischen Gesetze. Diesen Wissenschaften der logischen Notwendigkeit folgen nun die Wissenschaften der intuitiven Notwendigkeit. Diese sind nun zwar einerseits den logischen Gesetzen unterworfen, bringen aber andererseits „gewisse, den von ihnen behandelten Grössenarten inhärierende Notwendigkeiten mit ins Spiel, deren apodiktische Gewissheit sich nicht mehr auf eine Denknotwendigkeit zurückführen lässt“. [4]) Es sind dies die Geometrie, die Chronometrie und Phoronomie. Es folgen dann die Wissenschaften der realen Notwendigkeit, auf welche wir aber hier nicht einzugehen brauchen. Von besonderem Interesse

---

[1]) Analysis S. 77. Gedanken uad Tatsachen I, 21.

[2]) Vergl. zum Folgenden: Gedanken und Tatsachen I, 38 ff.

[3]) a. a. O. S. 39. Mit diesem Axiom ist der Satz gemeint: Zwei Grössen, die derselben dritten Grösse gleich sind, sind auch untereinander gleich. Vergl. S. 28 a. a. O.

[4]) a. a. O. S. 40.

ist hier nun für uns das, was Liebmann über die Eigenart der Geometrie sagt. Die metageometrischen Spekulationen werden zwar, wie schon gesagt, von Liebmann gebührend gewürdigt, allein sie dienen nur zum Beweis dafür, dass es uns möglich ist, durch reine Begriffe im Denken, also nur der logischen Notwendigkeit folgend über die begrenzte Natur unserer Raumanschauung hinauszugehen. „Eine Metageometrie ist möglich, weil eben die intuitive Notwendigkeit der geometrischen Axiome keine logische Notwendigkeit ist. Metamathematik ist unmöglich, weil die Notwendigkeiten der allgemeinen Grössenlehren oder Mathematik rein logische Notwendigkeiten sind.“[1]) Von diesem Standpunkt der Metageometrie aus nun kann man sogar unseren gegebenen (euklidischen) Anschauungsraum als einen Spezialfall eines höheren allgemeineren, aber eben nur logischen, nicht intuitiven Raumbegriffes auffassen. Die Untersuchungen, welche zu dieser Erkenntnis geführt haben, sind ausgegangen von den Versuchen, das sogenannte Parallelenaxiom des Euklid (das 5. Postulat des Euklid, in manchen Ausgaben das 11. Axiom) zu beweisen. Darüber wird sogleich noch mehr zu sagen sein. Unser Raum, dergestalt als Spezialfall eines höheren logischen Raumbegriffes gefasst, kann mit Liebmann definiert werden als: „ein ebener Raum von 3 Dimensionen, in welchem die euklidische Geometrie unter der Bedingung gilt, dass sein Krümmungsmass überall den konstanten Wert Null besitzt.“[2]) Als besonders hervorstechende Merkmale werden also hervorgehoben: die Gültigkeit des Parallelenaxioms, die Dreidimensionalität und die Ebenheit des Raumes.

Die Axiome nun, durch welche diese Besonderheiten des euklidischen Raumes gegenüber allen andern denkbaren Räumen formuliert werden, sollen nun eben nach Liebmann keine logischen Notwendigkeiten, sondern intuitive sein, d. h. sie sollen sich aus der besonderen Natur unseres subjektiven Anschauungsvermögens ergeben. „Der Apriorismus glaubt in der euklidischen Raumform ein Anschauungsgesetz unserer Intelligenz und damit eine immanente, in unserer eigenen Natur begründete Schranke unseres Anschauungsvermögens entdeckt zu haben.“[3]) Während z. B. ein Raum von mehr als 3 Dimensionen logisch sehr wohl denkbar ist,

---

[1]) a. a. O. S. 28.
[2]) Vergl. Analysis S. 60.
[3]) Analysis S. 81—82.

so können wir uns denselben doch unmöglich anschaulich vorstellen. Anschauungsnotwendig ist vielmehr die Dreidimensionalität. Und hierher gehören „alle spezifisch geometrischen Axiome des Euklid".[1]) Als Beispiele führt Liebmann an: „Um einen Punkt in der Ebene herum giebt es nicht mehr und nicht weniger als 4 rechte Winkel". „Zwei gerade Linien, die auf eine gewisse Strecke hin gleich weit von einander entfernt sind, sind ins Unendliche verlängert überall gleich weit von einander entfernt" (Parallelenaxiom). Ferner: „Zwei gerade Linien, die sich einmal geschnitten haben, schneiden sich ins Unendliche verlängert nie wieder".[2]) Das Gegenteil dieser Sätze, so sagt Liebmann, sollen wir uns zwar denken können, aber nicht anschaulich vorstellen.

Es muss nun zweierlei wohl bedacht werden, wenn man der Lehre Liebmanns gerecht werden will. Erstens: Liebmann akzeptiert die Lehre Kants, nach welcher Raum und Zeit reine Anschauungsformen a priori sind. Deshalb kann es sich bei der Begründung der geometrischen Axiome nicht um die sinnlich-empirische Anschauung handeln, sondern um die reine Anschauung a priori handeln; d. h. aber: Der Raum „ist ein Gesetz, ein Lokalisationsgesetz, welches unser anschauendes Bewusstsein despotisch beherrscht, die gesamte apodiktische Gesetzlichkeit der Geometrie in sich schliesst und für uns alle eine unantastbare empirische Realität besitzt":[3]) Besonders sei nochmals darauf hingewiesen, dass hier der Raum als ein G e s e t z des erkennenden Bewusstseins gefasst wird. Zweitens muss im Auge behalten werden, dass durch diese Zurückführung des Raumes auf die erkenntniskritische Subjektivität garnichts über die absolute Realität des Raumes ausgesagt werden soll. Wenn der euklidische Raum auch für unser Anschauungsvermögen und dessen spezifische Organisation massgebend ist, so bleibt doch (für Liebmann) die Möglichkeit bestehen, dass für andersgeartete Intelligenzen als die menschlichen andere Raumarten, also auch insbesondere Räume von mehr als 3 Dimensionen und irgendwelchem positiven oder negativen Krümmungsmass (die wir uns nur logisch denken können), intuitive Notwendigkeit haben.

Man muss nun jedenfalls Liebmann darin Recht geben, dass es gewisse allgemeinste logische Grundgesetze gibt, welche den

[1]) Analysis S. 77.
[2]) Vergl. Gedanken und Tatsachen I, 28—29.
[3]) Gedanken und Tatsachen II, 27.

spezielleren Gesetzen der Geometrie und Mechanik übergeordnet sind. Aber was dann in der Geometrie, deren Besonderheit bestimmend, hinzukommt, das beruht nach unserer Überzeugung nicht auf subjektiver Anschauungsnotwendigkeit, sondern in Begriffen, also in etwas, das seinen Ursprung ebenso wie die allgemeinsten logischen Gesetze (der Identität, des Widerspruchs u. s. w.) im Denken hat. Mit der Anschauungsnotwendigkeit ist es überhaupt so eine zweifelhafte Sache. Erstens könnte man dieselbe doch nur mit Hilfe der sinnlichen Wahrnehmung, in welcher sich ja die reine Anschauung betätigt und die sie ermöglicht, konstatieren und würde so in alle Ungewissheit der individuellen Subjektivität zurückgeworfen. Und zweitens scheint mir durch J. Wellstein der Beweis erbracht, dass das Aussehen der geometrischen Grundgebilde, d. h. ihre anschauliche Natur, durchaus nichts zur Gültigkeit der geometrischen Lehrsätze beiträgt, die vielmehr ganz und gar auf Begriffen und begrifflichen Voraussetzungen beruhen.[1]) Man kann in der Tat, wie Wellstein zeigt, an Stelle derjenigen Grundgebilde, von denen gemeinhin die euklidische Geometrie spricht, andere Gebilde setzen von ganz anderem anschaulichen Charakter. Von den vielen Beispielen, die Wellstein anführt, will ich hier nur eines erwähnen: „Man nimmt im Raume R der euklidischen Geometrie einen Punkt O an und versteht unter R′ den Raum, der mit R ausser O alle Punkte gemeinsam hat.“ In dem durch O gehenden Kugelgebüsch definieren wir als Geraden und Ebenen des Raumes R′ die Kreise und Kugeln des R. Dann gelten von diesen Scheingeraden und Scheinebenen, aber eben nur, soweit sie dem Raum R′ angehören, d. h. den Punkt O nicht enthalten, nicht nur die Hilbertschen Axiome der Verknüpfung und Anordnung, sondern auch das Euklidische Parallelenaxiom. Dass tatsächlich die Scheingeometrie des R′ mit der euklidischen des R übereinstimmt, kann ausserdem noch dadurch bewiesen werden, dass man vermittelst Inversion die Scheinebenen und Scheingeraden des R′ in wirkliche Ebenen und Geraden des R verwandelt.[2]) Nach den weiteren Ausführungen Wellsteins muss man seiner Behauptung zustimmen, welche lautet: „Alle Sätze über die gegenseitigen Beziehungen zwischen den Punkten, Geraden, Ebenen und ihren Erzeugnissen lassen sich notwendigerweise über-

[1]) Vergl. H. Weber und J. Wellstein, Enzyklopädie der Elementarmathematik II. 33 ff. 2. Aufl. 1907.

[2]) a. a. O. S. 34 ff. zu vergleichen.

tragen auf jede andere Mannigfaltigkeit oder Menge von Dingen, die sich den Voraussetzungen entsprechend ordnen lassen, aus denen die Sätze der Geometrie rein deduktiv folgen. Das sinnliche Aussehen der Grundgebilde z. B. des Vorherrschen der Längendimension bei der Geraden, die vollkommene Gestalt der Kugel, die ästhetisch so ansprechende Form der Ellipse — alles das hat für die Geometrie als solche nicht den geringsten Wert".[1]) Ja man kann sogar, wie man bei Wellstein a. a. O. nachlesen kann, die euklidische Geometrie in einer linearen Zahlenmenge dritter Stufe analytisch darstellen, wo denn z. B. an Stelle der räumlichen Punkte Systeme von je drei in bestimmter Reihenfolge genommenen reellen Zahlen treten. In dieser Behandlungsweise ist die Raumanschauung völlig ausgeschaltet, und die euklidische Geometrie bleibt dennoch bestehen. Im Kugelgebüsch kann man aber auch den beiden nichteuklidischen Geometrien eine Versinnlichung geben.[2])

Vielleicht würde Liebmann auf diese Einwände erwidern: Das mag ja alles richtig sein, trifft aber meine Behauptung von der anschaulichen Notwendigkeit der euklidischen Geometrie für die menschliche Bewusstseinsorganisation garnicht; denn auch ich habe nicht geleugnet, sondern sogar behauptet, dass sich die euklidische Geometrie, rein logisch betrachtet, als ein Spezialfall einer allgemeineren, eben der Metageometrie darstellen lässt. Was ich aber geleugnet habe, ist nur, dass wir uns eine andere als die euklidische Geometrie anschaulich vorstellen können. Hierauf aber wäre wiederum Verschiedenes zu erwidern. Erstens ist tatsächlich, wie Wellstein gezeigt hat, mit Hilfe der Kugelgeometrien eine Versinnlichung der nichteuklidischen Geometrien für uns möglich. Und zweitens, was mir noch wichtiger erscheint, die spezifisch geometrische Notwendigkeit, die aus den spezifisch geometrischen Axiomen des Euklid folgt, kann unmöglich irgend etwas mit der anschaulichen Natur derselben zu tun haben, wenn sich doch zeigen lässt, dass dieselben, ohne dass der Inhalt der Geometrie im geringsten verändert wird, durch anschaulich ganz anders geartete Gebilde ersetzt werden können. Ferner muss ich Wellstein auch darin Recht geben, wenn er sagt, dass die ursprüngliche Vorstellung vom Raume durchaus unbestimmt ist.[3])

---

[1]) a. a. O. S. 83.

[2]) a. a. O. S. 54 ff.

[3]) a. a. O. S. 130.

Wie unbestimmt die Anschauung ist, ehe sie logisch-begrifflich fixiert wird, habe ich meinen Hörern zuweilen durch ein einfaches Experiment vorgeführt.[1]) Ich zeichnete an die Tafel eine Gerade und einen Punkt ausserhalb dieser Geraden. Dann stellte ich die Frage: Wieviel Geraden giebt es innerhalb der Tafelebene, die durch den ausserhalb der Geraden liegenden Punkt gehen und die gegebene Gerade nicht schneiden? Bei allen mathematisch nicht sehr versierten Hörern lautete die Antwort unbedenklich: Nur eine. Dann aber nahm ich einen Punkt auf der gezeichneten Geraden an und fragte nunmehr: Wenn ich von diesem Punkt aus in den beiden entgegengesetzten Richtungen (nach rechts und links) auf der Geraden ins Unendliche fortgehe, wieviel unendlich ferne Punkte werde ich erhalten? Die Antwort lautete ebenso unbedenklich: 2 unendlich ferne Punkte. Diese beiden auf die blosse Anschauung gestützten Antworten widersprechen sich aber, wie bekannt; denn in der euklidischen Geometrie hat jede Gerade nur einen unendlich fernen (uneigentlichen) reellen Punkt, wie jede Ebene nur eine uneigentliche Gerade und der Raum nur eine uneigentliche Ebene.[2]) Wir müssen also die spezifisch intuitive Notwendigkeit der Geometrie bestreiten.

---

[1]) Vergl. meine Einleitung in die Philosophie S. 13.

[2]) Dass meine Fragestellung unkorrekt war, darüber bin ich mir völlig im Klaren. Denn dass man in der Weise, wie ich es tat, bloss auf die Anschauung gestützt, niemals zu einer eindeutigen und festen Bestimmung über die Natur des unendlich fernen (uneigentlichen) Punktes kommen kann, ist sicher. Aber das ist es gerade, worauf ich aufmerksam machen wollte, wie unbestimmt die Anschauung hier ist. Auch ist die anschauliche Vorstellung von der Einen euklidischen Parallele durchaus nicht so zwangsmässig für uns, wie es zunächst erscheint. Es widerspricht der sinnlichen Anschauung durchaus nicht, sich die Parallele als Asymptote zu denken (vergl. R. Baltzer: Die Elemente der Mathematik, 2. Bd., 6. Aufl., S. 12—13). Will man zu einer bestimmten Entscheidung darüber gelangen, welche Annahme in Betreff des uneigentlichen Punktes, d. h. aber auch in Betreff des Parallelenaxioms für die eine oder andere Art der Geometrie massgebend ist, so muss man von gewissen begrifflichen (nicht anschaulichen) Bestimmungen ausgehen, wie es z. B. M. Pasch in seinen Vorlesungen über neuere Geometrie (Leipzig 1882) tut. Im Allgemeinen gilt der Satz, dass, wenn man von 3 auf ein und derselben Geraden gegebenen Punkten zwei als harmonisches Punktepaar auffasst und zu dem dritten gegebenen einen harmonisch entsprechenden sucht, sich immer nur ein vierter harmonischer Punkt ergiebt. Wenn aber der dritte Punkt, zu welchem man den entsprechend harmonischen sucht, genau in der Mitte zwischen den als harmonisches Punktpaar gegebenen liegt, so

Es scheint uns sogar, als ob sich die moderne Geometrie im Kampf gegen die Geltung der Anschauung entwickelt habe. Die Versuche, das euklidische Parallelenaxiom zu beweisen, wie wir sie noch bei Saccheri, Lambert, Legendre u. a. finden, erklären sich gerade daraus, dass man der unbestimmten unmittelbaren Anschauung zu sehr vertraute; doch waren auch jene Männer viel zu sehr Mathematiker, als dass sie nicht nach einem logisch begrifflichen Widerspruch gesucht hätten, zu welchem die Annahme eines anderen als des euklidischen Axioms führen sollte. Erst wenn sie solche logische (nicht intuitive) Widersprüche aufgewiesen zu haben glaubten, beruhigten sie sich.[1])

Wenn wir so die Anschaulichkeit als Quell geometrischer Notwendigkeit im Gegensatz zu Liebmann abweisen zu müssen glauben, so muss doch einem doppelten Missverständnis durch folgende Bemerkungen vorgebeugt werden. Selbstverständlich leugnen wir nicht, dass bei der psychologischen Ausbildung unserer Begriffe vom Raum die Anschauung eine nicht zu verachtende Rolle gespielt hat. Und was Liebmann in dieser Hinsicht beibringt,[2]) erscheint uns äusserst wertvoll und zutreffend. Daher kann man auch Wellstein nur zustimmen, wenn er im mathematischen Schulunterricht die Anschauung weitgehend zu Hilfe rufen will. — Ferner sei noch einmal darauf verwiesen, dass die Stufenfolge der Wissenschaften, wie sie von Liebmann aufgestellt wird, auch für uns ihre Bedeutung behält, insofern wir anerkennen, dass es allgemeine logische Gesetze gibt, welche den spezifisch geometrischen (aber gleichfalls logischen) übergeordnet sind. Und dass es sich bei allen diesen Grundbegriffen auch für uns um ein

---

bleibt es der willkürlichen begrifflichen Festsetzung überlassen, ob man für diesen Fall auch an dem Satz festhalten will, dass es nur einen vierten harmonischen Punkt giebt oder deren zwei. Im ersteren Fall ist man in der euklidischen, sonst in der nichteuklidischen Geometrie. Wie man nun mit Hilfe des Begriffes der Polaren zu den Festsetzungen über die uneigentliche Gerade und uneigentliche Ebene gelangen kann, möge man bei Pasch nachlesen. Die Anschauung hat mit alledem nichts zu tun. Wellstein behauptet, dass sich auch die nichteuklidische Mechanik in der Anwendung bewähre, a. a. O. S. 146.

[1]) Vergl. Engel und Stäckel: Die Theorie der Parallellinien. Leipzig 1895, und Bonola: Die nichteuklidische Geometrie, übers. von H. Liebmann, Leipzig 1908.

[2]) Vergl. z. B. Analysis S. 48 ff.

transsccendentales a priori im Sinne Kants handelt, sei ausdrücklich betont.

Wenn Liebmann, und alle die von Kant gelernt haben, in ihren erkenntniskritischen Untersuchungen anknüpfen an die Arbeit der exakten Wissenschaften insbesondere der Mathematik, so bedeutet das doch nicht ein blindes, sklavischen sich Unterordnen diesen Wissenschaften gegenüber, sondern im Gegenteil die Forderung eines kritischen Verhaltens. So muss man Liebmann zustimmen, wenn er fordert, dass die Philosophen die Resultate der Mathematiker keineswegs ungeprüft hinnehmen dürften.[1]) Soll aber hierbei der Philosoph nicht in die Irre gehen, so bedarf es der angestrengten und ernsthaften Beschäftigung mit den exakten Wissenschaften. Und hierzu können uns die Schriften Liebmanns erziehen.

---

[1]) Analysis S. 60.

Otto Liebmanns Lehre vom Organismus.

Von Hans Driesch.

Unter den Philosophen der zweiten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts ist Otto Liebmann, neben Hartmann und Spencer, der einzige Philosoph, welcher sich über das Wesen des Organischen eine selbständige, das heisst eine nicht nur die Gedanken Kants oder der Descendenztheoretiker reproduzierende Ansicht gebildet hat. Die Kenntnis von Liebmanns Gedankensystem über das Belebte ist aber durchaus nicht in einem solchen Masse verbreitet, wie sie es, zumal in unseren Tagen einer neu erblühenden vitalistischen Biologie, zu sein verdiente; es gereicht daher dem Verfasser dieser Skizze zu besonderer Freude, dass er, der seinen Werken eine so nachhaltige Anregung verdankt, hier Gelegenheit findet, theoretischen Biologen und Philosophen die Lebenstheorie Otto Liebmanns im Abrisse vorzuführen.

Liebmanns Denkarbeit fiel in die Zeit, da Materialismus und Darwinismus das europäische Geistesleben überfluteten. Der Materialismus als Metaphysik konnte nun zwar einem Philosophen nichts anhaben, wohl aber konnte das, wie wir an manchen Beispielen gesehen haben, der mechanistisch gefasste Darwinismus, das heisst die Lehre, dass die Gesamtheit des räumlichen Geschehens für unser Begreifen ein zufälliges Spiel bewegter Materienelemente sei und nichts weiter, gleichgültig, welches unbekannte Ansichsein sich hinter diesem räumlichen Geschehen verberge.

Liebmann hat auch dem Darwinismus, wie wir sehen werden, widerstanden, wenigstens dem Darwinismus in seiner mechanistisch ausgedeuteten Form, welche ja leider die allmählig allgemein angenommene geworden war.

Zu vier Malen hat unser Philosoph seine Ansichten über das Leben dargestellt, zuerst und am gründlichsten in den Abschnitten „Platonismus und Darwinismus“ und „Das Problem des Lebens“

der „Analysis der Wirklichkeit“, sodann in den Abschnitten „Idee und Entelechie“ (1882), „Organische Natur und Teleologie“ (1899) des ersten Bandes der „Gedanken und Tatsachen“, endlich im dritten „Stoff und Form, Mechanismus und Teleologie“ betitelten Buche des „Grundrisses der kritischen Metaphysik“ („Gedanken und Tatsachen“, Band II). Diesen Arbeiten sind zum vollen Verständnis von Liebmanns Standpunkt die Abschnitte „Über den Instinkt“ und „Gehirn und Geist“ aus der „Analysis der Wirklichkeit“ sowie das vierte Buch des „Grundrisses der Metaphysik“, betitelt „Materie und Geist, Notwendigkeit und Freiheit“, noch hinzuzugesellen.

Liebmann geht aus von der Frage nach dem Verhältnis einer ideellen Auffassung des Lebens zur historischen Lehre Darwins. Es besage für diese Frage wenig, ob die erstere die Universalia, mit Plato, ante rem oder, mit Aristoteles, in re, also immanent sein lasse, in beiden Fällen scheine sie auf den ersten Blick gegensätzlich zum Darwinismus zu stehen. Aber eben nur auf den ersten Blick; denn der Darwinismus setzt ja die letzten Eigentümlichkeiten des Lebendigen, die Gesetze des Belebten, wenn wir so wollen, voraus, also die Tatsachen der Veränderlichkeit, der Fortpflanzung, der Erblichkeit. Wie soll da einer ideellen Auffassung der Lebensformen die Lehre widerstreiten, dass diese Formen historisch durch Blutsverwandtschaft mit einander verknüpft, dass existenzunfähige Formen durch „natürliche Zuchtwahl“ ausgemerzt seien?

Man sieht es: Liebmann fasst hier den „Darwinismus“ so, wie ihn Anfangs Charles Darwin selbst fasste, das heisst nicht in mechanistischer oder gar materialistischer Ausdeutung. Es wäre ein grosses Glück für die Biologie gewesen, hätte solche Auffassung dogmatischem Ansturm stand gehalten. Nach unserer Meinung ist zwar die Darwinsche Lehre, das heisst die Lehre, dass unbestimmt gerichtete kontinuierliche Variabilität und natürliche Zuchtwahl die einzigen bei der Descendenz der Organismen in Betracht kommenden Faktoren seien, sachlich falsch, aber es wird, wenn die Variabilität neben der Erblichkeit als hingenommene Eigentümlichkeit des Lebendigen erscheint, doch wenigstens nicht von allem Anfang an über das „Wesen“ des Lebens im Sinne mechanischer Dogmatik entschieden.

Darwin braucht also keinen Gegensatz zu Plato zu bedeuten. Eine andere Frage ist nun freilich, was Darwin

bedeutet, und die Entscheidung über diese Frage ist unabweisbar. Denn das entgeht Liebmann nicht, dass der blosse Nachweis der Genealogie der Organismen, sei er auch seiner Tatsächlichkeit nach vollständig geglückt, nie und nimmer eine Erklärung sei: in der Variabilität würde ja die Wurzel aller Verschiedenheiten des Belebten, ja das Wesen des Belebten selbst gewissermassen darin gesteckt haben. Hier gebraucht Liebmann das von mir und anderen später übernommene Wort von der „Ahnengallerie", welche durch die sogenannte Phylogenie im günstigsten Falle geliefert werden könne:

„Angenommen . . . der grosse Stammbaum der organischen Naturwesen . . . läge offen vor uns aufgerollt; und zwar nicht als Hypothese, sondern als historisch aufgestelltes Faktum, sozusagen als echtes Palimpsest, was hätten wir dann? Eine Ahnengallerie, wie man sie auf fürstlichen Schlössern auch findet; nur nicht als Fragment, sondern in abgeschlossener Totalität." (Anal. d. Wirkl. 2. Aufl. S. 358.)

An diesem Punkte ist es, wo Liebmann in die Tiefe zu dringen versucht, zu der Frage nach der Urgesetzlichkeit des Lebendigen überhaupt. Es verrät seine grosse Unbefangenheit und zugleich seinen Scharfblick, dass er ein zoologisches Werk in seiner Bedeutung würdigte, welches etwa fünfzehn Jahre hindurch sozusagen auf dem zoologischen Index stand und dessen Autor von gewisser Seite aufs äusserste geschmäht wurde, ein Werk, das gleichwohl, trotz sehr zahlreicher Unrichtigkeiten im Einzelnen, eine Vorahnung der seit 1890 erblühten exakten und experimentellen Physiologie der Formbildung, deren erste bewusste Grundlegung sich an den Namen Wilhelm Rouxs knüpft, bedeutet: Alexander Goettes „Entwicklungsgeschichte der Unke" (1875), ein in jeder Beziehung höchst eigenartiges Werk. Liebmann erkannte eben seine Eigenart und Bedeutung besser als irgend ein zeitgenössischer Biologe, abgesehen etwa von dem verstorbenen Leipziger Anatomen W. His. Dass Nachweis von Genealogie keine Wesens-Erklärung sei, das war der damals unter Biologen höchst unpopuläre Gedanke, für den Goette eintrat; er wollte wenigstens zu Höherem hinauf.

Doch wir kehren zu Liebmanns Stellung zum Zentralproblem der Biologie, zur Frage „Vitalismus oder Mechanismus?", zurück.

Mit Recht könnte man behaupten, dass, ungeachtet der zentralen Natur dieser Frage, eine andere vorher ihre Erledigung gefunden haben müsse, nämlich die Frage „Teleologie oder Zufall“. — Der allgemeine Begriff der Teleologie, der „Zweckmässigkeit“ überhaupt, ist nämlich in der Form der „Maschinentheorie“ mit einer „mechanischen“ Aufklärung der Lebenserscheinungen prinzipiell durchaus verträglich.

Für Liebmann, als für einen auf den Schultern Kants stehenden Denker, ist nun freilich die Beantwortung dieser Frage zu Gunsten der Teleologie so selbstverständlich, dass die Frage bei ihm nicht eigentlich als Frage auftritt, sondern dass, gerade wie bei Kant, der Begriff des „Zweckmässigen“ nur erläutert wird: die organischen Wesen sind nicht Zwecke für anderes, sondern Zwecke in sich. Das ist einmal so.

Hier tritt denn auch der Aristotelische Ausdruck „Entelechie“ bei unserem Philosophen auf, um hinfort eine grosse Rolle in seinen Schriften zu spielen; ich möchte sagen: weniger als Begriff, denn als Zeichen für eine Frage — für die Frage nämlich „Vitalismus oder Mechanismus?“

Wenn wir uns nunmehr der Betrachtung der Kardinalfrage der biologischen Naturphilosophie in Liebmannscher Beleuchtung zuwenden, so tun wir wohl am besten, aller Sonderuntersuchung das Resultat vorauszuschicken, und dieses lautet: Zu einer ganz endgültigen Lösung der Frage gelangt Liebmann nicht. Es scheint, als wenn die Erinnerung an die Erwägungen von Kants „Kritik der Urteilskraft“ ihn immer wieder von einer ganz unzweideutigen Antwort zurückhielte, so nahe er einer solchen Antwort auch bisweilen ist. Denn oft ist er einer solchen Antwort sehr nahe, und zwar einer Antwort im Sinne des Vitalismus. Trotz ihrer grossen Selbständigkeit im Einzelnen haben also Liebmanns biotheoretische Erwägungen denselben Grundcharakter wie diejenigen Kants; ich möchte von beiden sagen: Die richtige Einsicht wird verschleiert durch ein Misstrauen gegen sich selbst, durch die Furcht, eine Illegitimität des Denkens zu begehen.

Hören wir nun zunächst einmal Liebmann selbst:

„Die unorganischen Naturstoffe und Kräfte und Gesetze verhalten sich zum Organismus der Pflanze und des Tieres wie das Mittel zum Zweck. Sie werden an sich nicht alteriert durch die Aufnahme in den Organismus, aber sie sind hier so eigentümlich, so ungemein günstig kombiniert, dass sie eine eminent künstliche

Wirkung hervorbringen müssen . . . — Den übermenschlichen, natürlichen Techniker, der sie so gruppiert, kennen wir nicht. Nennen wir ihn die Natura naturans oder die verschleierte Gottheit — oder wie wir sonst wollen. Genug, er oder es ist und wirkt. Nie hebt es die unorganischen Naturgesetze auf; aber es benutzt sie in wunderbarer Weise. — Und so behält denn trotz des siegreichen Kampfes gegen den „Vitalismus“ das Wort „Lebenskraft“ einen guten Sinn. Es bezeichnet eine Lücke in unserer exakten Naturerkenntnis; es bedeutet jenes rätselhafte Plus, welches in der organischen, plastischen, morphologischen, belebten Natur zum Mechanismus und Chemismus hinzukommt. Das organische Leben ist mehr als ein ungebundenes Spiel physikalischer und chemischer Prozesse. . . . Sagt man: „Lebenskraft“ soll ein prägnanter Ausdruck, eine Abbreviatur sein für die weitschichtige Partizipialkonstruktion „Das allem im Organismus für blosse Physik und Chemie Unerklärten und Unerklärbaren als zureichender Realgrund zu supponierende X, respektive die unter jenem X vorhandene Totalität unbekannter Agentien“; dann wird kein Vernünftiger gegen den Gebrauch des Wortes „Lebenskraft“ etwas einzuwenden haben, — ich meine keiner von Denjenigen, welche wissen, dass das sinnlich und geistig Verborgene, das Unfassbare, Unbegriffene und vielleicht Unbegreifbare keineswegs mit dem Nichts identisch ist“ (Anal. d. Wirkl. 2. Aufl. S. 336 f.).

„So lange nicht Erzeugung organischer Keime und lebendiger Wesen durch physikalisch-chemische Experimente zu Stande gebracht ist, so lange bleibt nur die Annahme übrig, dass im Organismus zu den uns bekannten physikalischen und chemischen Kräften noch irgend ein unbekanntes Etwas hinzukommen, ein gestaltbildender Faktor, der die Kräfte der unorganischen Natur als Mittel und Werkzeug benutzt, um das Leblose zu verlebendigen, das Unorganische zu organisieren. Dieses unbekannte, plastisch gestaltende Etwas, heisse es nun Bildungstrieb, Nivus formativus, Lebenskraft oder „die organischen Bildungsgesetze“ ist eben da“ (Gedanken und Tatsachen II, S. 161).

Soll mit solchen Äusserungen nun ein unräumliches immanent- oder dynamisch-teleologisches Naturagens, wie etwa Hartmanns potentiallose Kraft oder des Verfassers dieser Skizze „Entelechie“ eingeführt sein?

Doch wohl nicht. Die „Idee des vollendeten Naturmechanismus“ wird an anderer Stelle (Ged. u. Tats. II, S. 171) „ein aus

dem Prinzip der Kausalität notwendig fliessendes Verstandes-postulat" genannt.

Also sind Liebmanns „organische Bildungsgesetze" nur ein kurzer Ausdruck für die gegebene und hinzunehmende teleologische Struktur des Weltmechanismus, also ist seine Teleologie, um mit des Lesers Erlaubnis in meiner eigenen Terminologie zu reden, statisch, wie etwa im Systeme Schellings?

Auch das trifft wohl nicht das Rechte.

Es giebt ein paar Stellen in Liebmanns Ausführungen — und es sind das gerade besonders denkunabhängige Stellen, unabhängig auch von Kant — welche denn doch die Ansicht hindurchscheinen lassen, es sei das Teleologische in den Organismen mehr als nur die Ausprägung einer zum spezifisch struierten Mechanismus erstarrten Idee.

Die Materie, so sagt Liebmann einmal,[1]) ist vielleicht „etwas Anderes, ist unendlich viel mehr, als der Physiker, der Chemiker, ja auch der Physiolog sich bei diesem Worte zu denken pflegt". Und ein anderes Mal[2]) heisst es: „Vielleicht liegt das hinter dem vielgescholtenen Wort „Lebenskraft" verborgene Etwas in der geheimen Natur der Atome selbst versteckt".

Man mag hier einwenden, dass die „Materie", die „Atome" als solche dynamisch nicht wohl anders denn als Sitze kugelförmig ausstrahlender Zentralkräfte gedacht werden können, dass also jene „geheime Natur" der Atome, jenes „mehr" an der Materie, als der Physiker in ihr sieht, im Grunde doch etwas Nicht-Materielles und doch Naturwirkliches sei; genug: Liebmanns Äusserungen scheinen hier auf jeden Fall mehr sagen zu wollen, als nur dieses, dass die gegebene Struktur des Weltmechanismus die Teleologie des Belebten in sich enthalte.

Und nun eine wichtige Äusserung zur Kritik des Erkennens.[3]) Nachdem er an Kant gerühmt hat, dass er in den Erörterungen seiner „Kritik der Urteilskraft" „weder als Vitalist, noch als Antivitalist; überhaupt nicht als Dogmatiker" dastehe, fährt er fort: „Nur das kann fraglich bleiben, ob die Grenzen des menschlichen Erkenntnisvermögens wirklich genau an dem Orte liegen, wo Kant sie gezogen hat."

---

[1]) Analysis d. Wirkl. 2. Aufl. S. 552.
[2]) Gedanken u. Tatsachen I. S. 257.
[3]) Gedanken und Tatsachen I. S. 249.

Klingt das nicht wie ein Zweifel an der bloss „regulativen“ Natur des Begriffs der Teleologie, welche Kant lehrt? Scheint es nicht, als sähe hier Liebmann jene im Kantischen Schema nicht enthaltene konstitutive Kategorie der Relation, welche ein dynamischer Vitalismus in der Tat nötig hat?[1]) —

Das Problem „Gehirn und Geist“, anders gesagt, das Problem „Parallelismus oder psycho-physische Wechselwirkung“ ist im letzten Grunde mit dem Problem des Vitalismus identisch; auch hier handelt es sich um die Frage: Kann räumliches Geschehen durch Faktoren, welche selbst nicht räumlicher Art sind, bestimmt sein oder nicht?

Es liegt im Plane dieses Festheftes begründet, dass an dieser Stelle Liebmanns Stellung zum Parallelismusproblem nur kurz und anhangsweise behandelt werden kann. Diese Stellung ist im wesentlichen dieselbe kritisch abwägende wie gegenüber dem eigentlichen Vitalismus; eine Hinneigung zur Lösung der Frage durch die Wechselwirkungslehre ist trotz vieler entgegenstehender Indizien unverkennbar.

Bekanntlich gipfelt die Lehre vom psycho-physischen Parallelismus für Liebmann in dem Paradoxon, dass nach dieser Lehre ein Geschehen, welches notorisch nach physikalisch-chemischen Gesetzen abläuft, gleichzeitig unter der Form logischer Gesetzlichkeit erscheinen würde. Führt durch diese Konsequenz nicht der Parallelismus sich selbst ad absurdum? Es scheint so; jedenfalls würde der Begriff der Wahrheit im Rahmen dieser Lehre jeder Bedeutung entkleidet werden. „Wer den strengen psychophysischen Parallelismus als letztes Wort behauptet, der hebt eben damit konsequenterweise das Recht, diesen Parallelismus als objektiv wahr zu behaupten, auf.“[2])

Im Interesse der Möglichkeit der Wissenschaft muss also die „Freiheit des Denkens postuliert“ werden.

Im Vergleich zu dieser Einsicht sind Erwägungen wie jene, dass z. B. für die Einheit des denkenden Ich die zugehörige physische Parallele fehle, von niederer Bedeutung. —

Wir beschliessen unsere Skizze, deren Zweck es ja lediglich ist, zur Beschäftigung mit den Werken Liebmanns anzuregen,

---

[1]) Man vergleiche auch die gelegentlich einmal (Gedanken und Tatsachen I, S. 95) getane Äusserung, der Gedanke, dass alles physische Geschehen Bewegung sei, sei nicht notwendig.

[2]) Gedanken und Tatsachen II. S. 203.

mit einer Aufzählung[1]) der wichtigsten derjenigen „Funktionen, Leistungen und Tätigkeiten“ des Organismus „zu denen in der unorganischen Natur jegliches Analogon, jede geringste Spur vollständig fehlt“. Es sind dieses:

1. Substantialität der Form, d. h. das Bewahren der wesentlichen Form trotz fortwährenden Wechsels des Stoffes. Die trivialen Gleichnisse der Flamme, des Springbrunnens u. s. w. weist Liebmann hier unschwer zurück.

2. Zielstrebigkeit, Entelechie; letztere also als Kennzeichnung des Organischen, nicht etwa als Agens gedacht; dem Wachsen, der Differenzierung des Keimes in einen bestimmten Typus hinein soll hier Ausdruck verliehen werden.

3. Individuelle Autoplastik; der Organismus ist, wenn überhaupt, eine Maschine, welche ihre eignen Teile selbst hervorbringt; er ist „causa sui“.

4. Generelle Autoplastik, Palingenesie; ein Ausdruck für Fortpflanzung und Vererbung; der Organismus ist „Causa sui zweiten Grades“.

5. Causale und teleologische Correlation; ein Ausdruck für die innere Harmonie des Werdens und Funktionierens sowie für das Angepasstsein an die Aussenwelt.

6. Autotelie; der Organismus ist Selbstzweck, causa sui; hier liegt der Nachdruck auf dem Worte „sui“, ebenso wie er oben auf dem Worte „causa“ lag.

Wenn wir von den Ergebnissen der neueren biologischen Experimentalforschung absehen, so decken die hier aufgezählten Eigentümlichkeiten des Organismus wohl in der Tat seine sämtlichen wesentlichen Eigenschaften; sie machen die Realdefinition des Organismus aus; und jede Eigentümlichkeit bedeutet zugleich ein Problem für die gedankliche Analyse.

---

[1]) Ebenda I. S. 239 ff.

Zu Liebmanns Kritik der Lehre vom psychophysischen Parallelismus.

Von Richard Hönigswald.

„Die berüchtigte Frage, welches denn bei Tieren und beim Menschen das wahre, innere Verhältnis zwischen Leib und Seele sei, greift über das Gebiet wirklicher und möglicher Erfahrung weit hinaus, lässt sich auf empirischem Wege gar nicht entscheiden, liegt ganz und gar im Felde der Metaphysik und bildet dort, wie bekannt, den Knotenpunkt, von dem aus die Vielheit der dogmatischen Systeme, wie Dualismus und Monismus, Spiritualismus und Materialismus, das System des Okkasionalismus, das der praestabilierten Harmonie, das neuplatonische Emanationssystem u. s. w. nach den verschiedensten Richtungen hin divergieren.“[1])

Diese sachliche und historische Wertung der Frage nach der Natur der Beziehungen des Psychischen zum Physischen enthält genau besehen das Bekenntnis der Motive, welche Liebmanns philosophisches Schaffen überhaupt beherrschen. Sie enthält das Programm einer zielbewussten Weiterentwicklung der „philosophischen Tradition“ in der Richtung einer durch kritische Gesichtspunkte zu läuternden, d. h. vor unberechtigten Übergriffen in das Gebiet wissenschaftlicher Forschung zu bewahrenden Metaphysik. Die „ungelösten, zum Teil unlösbaren Probleme“ aufzuzeigen, „wovon der Horizont unseres Wissens allseitig umlagert ist“,[2]) d. h. von einer kritischen Analyse der Erkenntnis fortzuschreiten zu einer „Analysis der Wirklichkeit“ — das ist die, auch in seinem Verhältnis zum psychophysischen Problem sich realisierende philosophische Absicht Liebmanns.

Dabei entgeht seiner, der historischen und sachlichen Zusammenfassung weitauseinanderliegender Momente stets geneigten

---

[1]) Liebmann, Gedanken und Tatsachen, Erster Band, 1899, S. 286.

[2]) Liebmann, Gedanken und Tatsachen, Zweiter Band, 1900, S. 91.

Betrachtungsweise die universelle Bedeutung unseres Problems auch für die Wissenschaften der Erfahrung nicht.

Jedes bewusste Wirken der Tiere und des Menschen auf ihre Umgebung, jede bewusste Reaktion auf Reize seitens dieser Umgebung ist — Liebmann betont es nachdrücklich — psychophysische Betätigung; denn es giebt kein bewusstes Wirken und Reagieren ohne physische Ausdrucksbewegung des Gedachten oder Gewollten einerseits, ohne Umsetzung physischer Ausdrucksbewegungen in Gedachtes oder Gewolltes andererseits. Es ist kein Zufall, dass wir metaphorisch vom Worte des Redners, vom Stift des Zeichners, vom Pinsel des Malers, von der festen Hand des Staatsmannes und des Erziehers oder von der Feder des Schriftstellers sprechen, auch wenn wir deren geistige Leistungen bewerten. Der ganze Umkreis der Erfahrungswissenschaft zum Mindesten vom Menschen tritt in eine unmittelbare Beziehung zum psychophysischen Problem, mag der Mensch nun als psychophysiologisches Einzel- oder als soziales Gattungswesen betrachtet werden.

Aber schon die blosse Frage nach dem Verhältnis der Psychischen zur Physischen bedarf nach mannigfachen Richtungen hin der Rechtfertigung und der Begründung.

Dem naiven Menschen wird sie zunächst überflüssig erscheinen. Er weiss von keinerlei „Verhältnis“ des Psychischen zum Physischen, weil er ohne besonders darauf gerichtete Reflexion Psychisches und Physisches gar nicht als getrennte Momente seines normalen Daseins erlebt. Der Willensakt und die ihm entsprechende Handlung sind eben für ihn zunächst noch eins. — Doch wird er nicht schwer zu belehren sein. — Wenn er nämlich seine Pläne und Absichten einmal von dem Gedanken ihrer Realisierung zu trennen versucht, d. h. sobald er nur gelernt hat, das Gewollte dem Erreichten und Erreichbaren gegenüberzustellen, dann hat er die Trennung der Begriffe des Psychischen und des Physischen bereits vollzogen. Er braucht hierbei über die Sphäre des Psychophysiologischen im engsten Sinne gar nicht hinauszugehen. Im Gegenteil! Gerade in ihr manifestiert sich ihm jene Sonderung der Begriffe des Psychischen und des Physischen am deutlichsten. Das gelegentliche Auftreten sogenannter motorischer Ausfallserscheinungen, d. h. die unter gewissen Umständen mangelhafte oder völlig aufgehobene Fähigkeit der körperlichen Organe den Befehlen des bewussten Willens zu

gehorchen, werden ihm die Verschiedenheit und doch wieder eindeutige Zusammengehörigkeit des Psychischen und des Physischen in ebenso eindrucksvoller Weise zu Bewusstsein bringen, wie die Schwierigkeiten, welchen er etwa bei der Erlernung einer neuen und komplizierten Technik begegnet. An sich selbst, ganz besonders aber an anderen bemerkt er sodann — unter Zuhülfenahme weitreichender Analogieschlüsse, die sich als solche freilich erst einer viel späteren Analyse seines Verhaltens entdecken — Zustände, die ihn unweigerlich vor das Problem des Zusammenhanges des Psychischen und des Physischen stellen müssen. Hierher gehören, ganz abgesehen von psychotischen Störungen, alle jene Ereignisse, bei welchen früher vorhanden gewesenes Bewusstsein zu verschwinden scheint — sei es, dass mit dem Entschwinden des Bewusstseins jede aktive Beweglichkeit der Körperorgane überhaupt aufhört, wie in der tiefen Ohnmacht oder im Tode, sei es, dass trotz des scheinbar entschwundenen Bewusstseins die aktive Beweglichkeit in irgend einem Umfange oder Grade noch vorhanden ist, wie etwa im normalen physiologischen Schlafe; kurz alle jene Umstände, die etwa für den Empiriokritizisten zugleich als Motive der „Introjektion" in Betracht kommen. Dabei sind für den naiven Menschen die Momente der Problemstellung und der Problemlösung wiederum kaum unterschieden: hat er sich einmal auf die Verschiedenheit einerseits, auf die Zusammengehörigkeit andererseits des Psychischen und des Physischen besonnen, dann bestimmt er zugleich auch schon die Art dieser Zusammengehörigkeit als die kausale. — Die Aufgaben einer wissenschaftlichen Theorie sind solchen naiv-dogmatischen Lösungsversuchen des psychophysischen Problems gegenüber weitaus komplexer. Sie wird vor allem die Frage nach der Möglichkeit einer kausalen Beziehung zwischen Psychischem und Physischem an dem Masstab des Begriffs der Wissenschaft prüfen müssen, d. h. sie vor dem Forum einer Theorie der Wissenschaft zu rechtfertigen suchen.

Niemals wird sich m. a. W. eine wissenschaftliche Erörterung des psychophysischen Problems bei der Feststellung beruhigen dürfen, dass die Beziehung zwischen geistigem und körperlichem kausal sein müsste, weil „in dem unmittelbaren Bewusstsein der eigenen lebendigen Ursächlichkeit psychologisch der Ursprung des Kausalitätsgedankens zu suchen" sei.[1]) Der psychologische Ur-

[1]) Busse, Körper und Geist, Leib und Seele, 1903, S. 191.

sprung des Kausalitätsgedankens müsste zugleich dessen objektive Gültigkeit verbürgen, sollte er über das Recht, die Beziehungen zwischen Psychischem und Physischem als kausale zu bezeichnen, entscheiden können. So gewiss er jenes nicht vermag, so gewiss ist dieses Recht anderweitig zu erweisen. Die Frage ist eben gerade die, ob und inwieweit „das unmittelbare Bewusstsein der eigenen lebendigen Ursächlichkeit" einer Rechtfertigung durch Gründe überhaupt fähig ist. — Ohne Zweifel liegen die Verhältnisse hier, wo der unbestrittene Anlass zur Bildung des Kausalgedankens zugleich das Objekt darstellt, an dem er sich legitimieren soll, weitaus komplizierter als in anderen Fällen der Verwechselung psychologischer und erkenntnistheoretischer Gesichtspunkte. Sachlich aber begründet dieser Umstand keine Veränderung der theoretischen Fragestellung. — Nicht die Psychologie also, sondern allein die Erkenntniswissenschaft ist zur Stellung des Problems von der Natur des Verhältnisses zwischen Psychischem und Physischem kompetent. Die Erkenntniswissenschaft aber bringt dieses Problem naturgemäss in die ihren spezifischen Aufgaben angemessene Form: Welche Beziehung zwischen Psychischem und Physischem entspricht dem in seinem Recht zu begründenden Begriff der Wissenschaft? In welchem Sinne ist auch nur die Frage nach dem Verhältnis des Psychischen zum Physischen begründet?

Nicht an solchen Fragen orientieren sich im wesentlichen die Erwägungen Liebmanns über das psychophysische Problem. Wohl sind auch sie seinem vom „Geist der Transscendentalphilosophie" erfüllten Denken an sich gewiss nicht fremd. Allein, schon der Ansatzpunkt seiner Erörterungen rückt ihm ganz andere Gesichtspunkte der Fragestellung in den Vordergrund. Liebmann knüpft mit seinen kritischen Betrachtungen über das psychophysische Problem, um es kurz zu sagen, nicht an eine Theorie, sondern an gewisse Ergebnisse der Erfahrung an. Seinen methodischen Ausgangspunkt bildet m. a. W. eine durch die psychophysiologische Erfahrung nahegelegte Annahme über das Verhältnis zwischen dem Psychischen und dem Physischen. Es ist die einer durchgängigen, eindeutigen und ausnahmslosen funktionellen Zuordnung alles Psychischen zu einem physischen Substrat und Korrelat. Eine nähere theoretische Determination dieser Annahme selbst steht für Liebmann augenscheinlich nicht im Vordergrunde. Ihm kommt es m. a. W. nicht so sehr darauf an, etwa die Lehre von dem sogenannten Parallelismus im engeren Sinne dieses Wortes gegenüber einer psychophysischen Kausalitätstheorie

erkenntnistheoretisch zu begründen, als vielmehr aus gewissen Konsequenzen der Annahme einer absolut ausnahmslosen und eindeutigen Korrespondenz zwischen Psychischem und Physischem Rückschlüsse auf die Natur ihrer gegenseitigen Beziehungen und darüber weit hinausgehend auf das Verhältnis von Materie und Geist im „Universum" überhaupt zu machen.[1]) So gewinnt für Liebmann die im letzten Grunde erkenntnistheoretische Frage von vornherein jene metaphysische Betonung, die seinem ganzen theoretischen Denken das charakteristische Gepräge giebt. Auf dem Boden der Erfahrung mit kritischer Besinnung auf deren Begriff Anhaltspunkte zu gewinnen für die Beurteilung und Diskussion transscendenter Möglichkeiten, ist eben das Grundmotiv seines Philosophierens. „Dogmatische Metaphysik," so heisst es einmal an einer bedeutsamen Stelle bei Liebmann, „welche Kant als eine Illusion, eine Selbsttäuschung, als einen „transscendenten Schein" verworfen hat, wollte, mit Überspringung der immanenten Schranken menschlicher Erkenntnis, eine apodiktische Wissenschaft vom Wesen der Dinge sein. Wir geben sie bereitwillig preis. Kritische Metaphysik hingegen bescheidet sich, von Kant belehrt, eine strenge Erörterung menschlicher Ansichten, menschlicher Hypothesen über das Wesen der Dinge zu sein. Wir halten sie fest. Sie bleibt nach wie vor eine aus tiefwurzelnden, unausrottbaren Geistesbedürfnissen hervorwachsende Gedankenarbeit und eine logische Verstandespflicht."[2]) In die „kosmische" Beleuchtung seiner „kritischen Metaphysik" sollte auch das Problem von dem Verhältnis des Körperlichen zum Geistigen aus der Sphäre der psychophysiologischen Erfahrung gerückt werden. Ja, man darf vielleicht hinzufügen: die Diskussion des psychophysischen Problems ist bei Liebmann nur eines der Mittel für die Erreichung der Zwecke jener kritischen Metaphysik. Das erfahrungsgemäss vorhandene und im Sinne funktioneller Abhängigkeit gedeutete Verhältnis zeitlicher Kontinuität zwischen Psychischem und Physischem bildet für ihn den Ausgangspunkt von Erwägungen, die uns mittelst einiger weniger energischer Züge bis an den Rand des metaphysischen Abgrundes hinführen, dessen Dasein man anerkennen müsse, weil man wie von unsichtbaren Kräften sich zu ihm hingezogen fühlt, dessen Inhalt man jedoch höchstens nur ahnen,

---

[1]) Liebmann, Gedanken und Tatsachen, II, 1900. S. 173.

[2]) Ebenda S. 113.

vermuten, vielleicht auch unter Zuhülfenahme mancher Ergebnisse der Erfahrung wissenschaftlich diskutieren, nicht aber erkennen könne.

Unübersehbar schier sind — wie oben schon angedeutet — die Instanzen, welche auf das Vorhandensein einer beständigen Beziehung zwischen Psychischem und Physischem überhaupt, einer Abhängigkeit des Psychischen von den Zuständen des Physischen im besonderen schliessen lassen: nicht nur die an sich wieder so komplexe Tatsache des „unverkennbaren Parallelismus zwischen der Ausbildungsstufe des Gehirns und der Entwicklungshöhe der Intelligenz“ [1]) im einzelnen Individuum sowohl, wie in der Gattung, sondern vor allem auch die physiologische, pathologische und anthropologische Korrespondenz und Proportionalität zwischen Körperlichem und Geistigem in ihren tausendfachen Äusserungen. Unüberbrückbar aber erscheint dabei die Kluft zwischen Psychischem und Physischem. Gerade in dieser eigenartigen Verknüpfung negativer und positiver Instanzen liegt das treibende Motiv für die Stellung des psychophysischen Problems überhaupt. Sie liefert auch den Ansatzpunkt für die kritischen Betrachtungen Liebmanns. „Die Leistung eines Organs empirisch erklären heisst nichts anderes als aus den physischen Beschaffenheiten dieses Organs dessen Leistung als naturgesetzlich notwendigen Effekt deduzieren, so etwa wie man die Leistung einer Lokomotive aus der Expansionskraft des heissen Wasserdampfs und dem Mechanismus der Maschinenteile als notwendige Folge deduzieren kann. [2]) Nichts von einer solchen Deduktion ist auf psychophysiologischem Gebiete möglich. „Ich würde mich glücklich schätzen,“ erklärt temperamentvoll Liebmann, „wenn ich wüsste, was die elektrischen Prozesse in meinen Hirnzellen mit dem Satze zu schaffen haben, den ich hier soeben niederschreibe.“ [3]) Und doch ist an der Zugehörigkeit auch der höchsten Formen des geistigen Lebens zu körperlichen Substraten nicht zu zweifeln. „Der psychologische Typus eines Geschöpfes und sei es selbst der stolze Geist des Menschen, ist kein Gespenst, schwebt nicht körperlos im leeren Raume oder in freiem Äther der Übersinnlichkeit, sondern ist an einen leiblichen Organisationstypus gebunden, der zu ihm passt, in Beziehung zu welchem er erst Sinn, Berechtigung und Daseinsmöglichkeit be-

[1]) Ebenda. S. 181.

[2]) Liebmann: Zur Analysis der Wirklichkeit, II. Aufl., 1900, S. 539.

[3]) Ebenda. S. 542.

sitzt."[1]) Zweifach also ist — um diesen entscheidenden Punkt noch einmal hervorzuheben — das Ergebnis der Erfahrungen auf psychophysiologischem Gebiete: „einerseits absolute Verschiedenheit des Geistigen und des Materiellen, tiefe unausfüllbare Kluft zwischen zwei völlig heterogenen Klassen von Realität; andererseits durchgängiger funktioneller Zusammenhang zwischen diesen zwei Seiten der empirischen Welt, gesetzmässiger Parallelismus des Geistig-Realen und des Körperlich-Realen".[2]) An den zweiten Teil dieses Ergebnisses knüpft Liebmann seine scharfsinnige Kritik, und zwar formal, indem er seine methodologische Valenz als Hypothese fixiert und material, indem er die letzten Konsequenzen dieser durch die Erfahrung nahegelegten Hypothese für die Auffassung des Verhältnisses von Materie und Geist überhaupt entwickelt. Denn hypothetisch ist und bleibt die These von einem durchgängigen funktionellen Zusammenhang zwischen Psychischem und Physischem. Sie ist, genau besehen, kaum mehr als eine durch die psychophysiologische Erfahrung veranlasste und in deren Richtung gelegene Forderung. Nur in diesem methodologisch sehr bedingten Sinn kann man sie daher als ein Ergebnis der Erfahrung bezeichnen. Ja, die durchgängige Parallelität zwischen Psychischem und Physischem muss schon deshalb Hypothese sein und bleiben, weil „trotz aller Fortschritte der Gehirnphysiologie und aller Lokalisation der Geistesfunktion die transmikroskopisch zarten Gehirnprozesse, von denen das Seelenleben begleitet wird, sich gar nicht beobachten lassen". Auch müsse man überdies „sehr wohl bedenken, was dieser strenge Parallelismus besagen will. Wer ihn annimmt, der muss behaupten, dass jedem psychischen Geschehen überhaupt, auch dem unsichtbarsten, dem unbildlichsten Geistesakt, ein körperlicher Zustand in der Gehirnsubstanz eindeutig als physisches Korrelatum aggregiert sei. Also nicht etwa bloss das Auftreten konkreter Erinnerungsbilder, die Assoziation der Vorstellungen, der gedächtnismässige Ablauf einer Vorstellungsreihe, die uns Erlebnisse der Vergangenheit wiederholt, muss an einen gleichzeitig ablaufenden Gehirnprozess funktionell geknüpft sein, sondern auch das Denken im engeren Sinne, die logische Verstandestätigkeit; jeder Urteilsakt, jedes Erkennen oder Nichterkennen, jedes Bejahen und Verneinen, Zustimmen oder Verwerfen, jede Geisteshandlung des Vergleichens,

[1]) Gedanken und Tatsachen, II., S. 181.

[2]) Ebenda. S. 183.

Unterscheidens, Identifizierens, jedes Fürwahrhalten oder Fürfalschhalten, Glauben oder Nichtglauben, jedes Verknüpfen und Trennen abstrakter oder konkreter Vorstellungen, jede Synthese, jede bewusste oder unbewusste Auswahl zwischen verschiedenen, einander kontradiktorisch entgegengesetzten Möglichkeiten, jede induktive oder deduktive Schlussfolgerung, kurz alles, was geistig da ist und geschieht, muss im Gehirn ein physisches Analogon und gesetzlich damit verknüpftes körperliches Korrelatum haben, wenn von strengem, psychophysischen Parallelismus die Rede sein soll."[1]) — Dazu kommt noch die unübersehbare Fülle jener stets vorhandenen, nebelhaft ineinanderfliessenden und unstet durcheinanderwogenden, kaum fassbaren, geschweige denn fixierbaren psychischen Ereignisse, die vom Parallelismusprinzip ebenso umfasst werden müssten, wie die scharf begrenzten Produkte des planvoll bewussten Denkens. Aber selbst wenn die Beobachtung dieser feinsten psychischen und jener zartesten physischen Prozesse auch Herr werden könnte, niemals vermöchte sie dies an einem und demselben psychophysiologischen Objekt. Das psychische Erlebnis und der ihm koordinierte physiologische Prozess sind stets auf die Erfahrung zweier Beobachter verteilt.[2]) Ein allerdings an Beobachtung anknüpfender, und durch Erfahrung fundierter Analogieschluss von den beobachtbaren, bezw. supponierten Vorgängen des eigenen Geisteslebens auf fremdes tritt hier an die Stelle der unmittelbaren Beobachtung. Auch im Hinblick auf diesen Umstand schon ist also die These von einer durchgängigen Parallelität des Psychischen und des Physischen durchaus hypothetisch. — Indessen, sie ist ohne Zweifel eine „hypothesis bene fundata". Und deshalb gerade ist die weitere kritische Frage Liebmanns: „Was folgt aus der Annahme ihrer Geltung?" begründet. Ja, mit dieser zweiten Frage erst tritt Liebmann dem eigentlichen Gegenstande seiner Untersuchung näher. Gesetzt, der Parallelismus bestünde wirklich in jener absoluten Ausnahmslosigkeit, die unsere Hypothese fordert, leistet er auch das, was billigerweise, d. h. im Sinne jener Hypothese, von ihm verlangt werden muss, und wenn er es zu leisten vermöchte, welches sind die theoretischen Konsequenzen dieser seiner Leistung? Welchen Bedingungen muss m. a. W. das Parallelismusprinzip im Sinne jener Hypothese genügen und welche Folgerungen wären aus dem Umstande der

[1]) Ebenda. S. 188 f.

[2]) Riehl, Philos. Kritizismus, Bd. II, 1887, S. 196 f.

Erfüllung jener Bedingungen durch unsere Hypothese zu ziehen? Schon Sigwart hatte verwandte Probleme aufgerollt.[1]) Bei Liebmann aber treten sie aus dem Zusammenhang der engeren methodologischen Interessen, die für Sigwart naturgemäss bestimmend gewesen waren, heraus. Dadurch gewinnen sie denn auch für ihn jene theoretische Selbständigkeit, die vor allen Dingen in der Schärfe seiner Exposition zum Ausdruck kommt. —

Gerade den spezifischen Äusserungen des entwickelten Seelenlebens gegenüber — so meint Liebmann — versagt das Parallelismusprinzip. Gesetzt nämlich, „die Lokalisation der Geistesfunktionen wäre eine fertig abgeschlossene, vollendete Leistung, die Gesichtsvorstellungen, Gehörsvorstellungen u. s. w. wären an bestimmten Stellen der Gehirnrinde endgültig untergebracht": weder für die fundamentale Tatsache der Enge, noch für die der Einheit des Bewusstseins oder gar für jene wunderbare Fähigkeit des „selbstbewussten Ich", die Zustände seines eigenen Seelenlebens zu objektivieren, lässt sich ein zureichendes physisches „Analogon, Substratum oder Correlatum" auch nur vermuten.[2]) Nirgends wird die völlige Disparität zwischen physischem und psychischem Geschehen so klar, wie an diesen Punkten, wo einem räumlich-zeitlichen Phänomen, dem physischen Vorgang, das nicht nur räumlich, sondern genau genommen, auch zeitlich bestimmungslose Produkt einer „Verknüpfung" im Bewusstsein gegenübertritt. Hier vor allem muss die Kritik einsetzen. „So lange die physischen Analoga oder körperlichen Correlata dieser charakteristischen Grundtatsachen fehlen, so lange bleibt unsere Kenntnis des psychophysischen Parallelismus lückenhaft und die Lehre, dass ein solcher überhaupt existiert, eine Hypothese von zweifelhaftem Werte."[3])

Indessen, diese Schwierigkeit ist für den Anhänger des Parallelismusgedanken, in dessen strengster Fassung wenigstens keineswegs unüberwindlich. Er kann einmal darauf hinweisen, dass ja die absolute Disparität zwischen Psychischem und Physischem geradezu eine Bedingung des Parallelitätsgedanken darstelle, da er ja gerade an die Voraussetzung des Mangels jeglicher Analogie zwischen Psychischem und Physischem gebunden sei. Und er wird der Frage Liebmanns nach dem physiologischen Substrat und Korrelat des erwähnten Grundphänomens der Bewusstseins-

---

[1]) Sigwart, Logik, III. Aufl., 1904, II. Bd., S. 546 ff.

[2]) Gedanken und Tatsachen, II, S. 190.

[3]) Ebenda.

einheit vielleicht die andere entgegenhalten: Kann man es denn bezweifeln, dass das physiologische Substrat auch der Einheitsphänomene das Bewusstsein, ganz allgemein gesprochen, die nervöse oder gar die lebendige Materie überhaupt sei? Und was sonst sollte deren Korrelat darstellen, als gewisse energetische Transformationsprozesse dieser nervösen, bezw. der lebendigen Materie? Ja, der Vertreter der Parallelismuslehre wird vielleicht vermuten, dass die Schwierigkeit, vor die Liebmann sich hier gestellt sieht, letzten Endes mit jener streng quantitativen Fassung des Atombegriffs zusammenhängt, in welcher z. B. Rickert, freilich unter ganz anderen Voraussetzungen und im Zusammenhange einer ganz anders gerichteten Untersuchung, einen schlagenden Beweis gegen die Berechtigung des Parallelismusgedankens erblickt. „Versuchte man das Psychische im Ernst der mechanischen Körperwelt entsprechen zu lassen, so müsste man auch zu einer rein quantitativen Bestimmung jeder Veränderung . . . in ihm schreiten . . .“ Damit aber „hörte das Wesen des Psychischen auf, im Qualitativen zu bestehen und sein Begriff hätte keinen vom Physischen unterscheidbaren Inhalt mehr“.[1]) M. a. W.: Der Verteidiger des Parallelismusprinzips könnte Liebmann vorhalten, dass die von diesem in den Vordergrund gerückte Schwierigkeit nur unter dem Gesichtspunkte der nicht realisierbaren Idee einer psychophysischen Atomistik vorhanden sei. Wird nun aber die Berechtigung dieser Idee geleugnet, und der Parallelismustheoretiker wird kein Bedenken tragen, dies zu tun, dann fällt zugleich der von Liebmann betonte Mangel des Parallelismusgedankens. Erkenntnistheoretische Erwägungen — so etwa liesse sich die kritische Position des Parallelismustheoretikers formulieren —, welche uns veranlassten, die durch die Tatsachen geforderte Parallelität über das Mass einer funktionellen Abhängigkeit des Psychischen von den energetischen Transformationsprozessen der „nervösen Substanz“ hinaus auszudehnen, lägen nicht vor; deshalb involvierte auch die Frage eines physiologischen „Analogons“ der Einheitsphänomene gewiss kein grösseres Problem als die nach dem physischen Analogon etwa der Empfindung. Gleichwie diese, so habe man sich auch jene Einheitsphänomene als an eine ganz bestimmte qualitative Beschaffenheit und Reaktionsweise des physischen Substrates gebunden

---

[1]) Rickert: Psychophysische Kausalität und psychophysischer Parallelismus. Sigwart-Festschrift 1902.

vorzustellen. — Es ist fraglich, ob die Position Liebmanns durch solche Einwände getroffen wird. Das Argument z. B., dass der Mangel jeglicher Analogie zwischen Psychischem und Physischem geradezu eine Voraussetzung der Parallelismustheorie darstelle, versagt, wo der Gedanke der Parallelität nicht in scharfen und grundsätzlichen Gegensatz zum Begriff der psychophysischen Kausalität tritt. Das aber ist gerade bei Liebmann der Fall. Nicht als ob Liebmann die völlige Disparität der beiden Erscheinungsgebiete verkennen würde; auch nicht als ob er sich einer Täuschung darüber hingäbe, dass ein Verständnis des kausalen Zusammenhanges, d. h. die Auffindung einer auf der Identität eines Faktors beruhenden Beziehung zwischen Psychischem und Physischem tatsächlich nicht möglich sei. Bei Liebmann fehlt nur eine Begründung der prinzipiellen Unmöglichkeit einer psychophysischen Kausalitäts-, oder was dasselbe bedeutet, der Unerlässlichkeit einer psychophysischen Parallelitätstheorie. Das Problem, in welchem, wie wir sehen werden, seine Erörterung des Verhältnisses des Psychischen zum Physischen gipfelt, fordert schliesslich jene Begründung auch gar nicht. Aber nur wenn eine solche gegeben wäre, könnte das oben genannte Argument als stichhaltig betrachtet werden. Denn nur in diesem Falle wäre jene Identitätsbeziehung zwischen Psychischem und Physischem wirklich ausgeschlossen, deren Begriff sich in der Forderung eines physiologischen Analogons zu den psychischen Phänomen geltend macht. Und was die Kritik der Frage nach einem physiologischen Substrate der psychischen Einheitsphänomene anlangt, so konnte Liebmann hier ohne Schwierigkeit eine Unterscheidung einführen, welche die ganze Problemlage mit einem Schlage zu Ungunsten seines supponierten Gegners veränderte.

Ein anderes nämlich ist Einheit des Mannigfaltigen im Bewusstsein, ein anderes das Bewusstsein jener Einheit. Nur das letztere ist einer physiologischen Parallelisierung fähig, nur auf dieses könnte sich daher der oben diskutierte Einwand gegen die Liebmannsche Position beziehen. Die Einheit des Bewusstseins, bezw. der diese Einheit repräsentierende Gedanke des Ich, ist ein ausser-zeitliches, rein logisches Moment und die Bedingung aller Zeitlichkeit von Phänomen überhaupt. Nur das Bewusstsein von der einheitlichen Verknüpfung des Mannigfaltigen in aller Erkenntnis ist selbst ein zeitliches, psychologisches und physiologisch parallelisierbares Phänomen. M. a. W.:

Die Liebmannsche Lehre von dem Fehlen eines jeglichen physiologischen Substrates für die Einheit des Bewusstseins bleibt aufrecht. Denn wer die Möglichkeit eines Substrates für diese Einheit behauptet, der hat eben schon an die Stelle des Begriffs der Einheit des Bewusstseins unvermerkt den des Bewusstseins jener Einheit treten lassen. „Es ist ein erkenntnistheoretischer Standpunkt möglich" — bemerkt zu diesem Punkt einmal mit Recht Rickert[1]) — „der das zusammenfassende Bewusstsein, etwa wie Kant die transscendentale Apperzeption, in seiner Bedeutung als Bedingung alles Seins, des Physischen ebenso wie des Psychischen, streng von dem psychologischen Subjekt unterscheidet. Das psychologische Subjekt, das in erkenntnistheoretischer Hinsicht Objekt ist, und zu dem daher die Einheit des ‚Bewusstseins überhaupt' begrifflich nicht in prinzipiell anderer Weise gehört als zu jedem anderen Objekte, macht dann allein den empirisch gegebenen Gegenstand der Psychologie aus, und nur mit Rücksicht auf diesen braucht man den Parallelismus durchzuführen".

Niemand hat den Gegensatz zwischen der jenseits aller zeitlichen Bestimmungen stehenden Einheitsfunktion des Bewusstseins und den in der Zeit verlaufenden psychischen Phänomenen schärfer formuliert als Liebmann selbst. „Aus dem zeitlichen Verlauf des psychischen Geschehens als zeitlos höhere Instanz heraustretend, fasst das Ich zeitlich Getrenntes in die Einheit eines einheitlichen Gedankenzusammenhangs synthetisch zusammen. . . . Ohne dieses Ich giebt es für uns kein Seelenleben; ohne dieses Ich gäbe es für uns auch keine Welt."[2]) Einheit des Bewusstseins ist eben nicht — um dies noch einmal auszusprechen — ein psychisches Phänomen, wie es das Bewusstsein dieser Einheit ist. Einheit des Bewusstseins ist ein jedem Bewusstsein von der Einheit übergeordnetes Formalgesetz, eine Bedingung, der jegliches Bewusstsein, auch das von der Einheit selbst, genügen muss. Einheit des Bewusstseins ist die jedem empirischen Bewusstsein gemeinsame „Möglichkeit, zu sich selbst Ich zu sagen". Nur dieses tatsächliche Ich-Sagen, bezw. das Bewusstsein jener Möglichkeit ist ein physiologisch parallelisierbares psychisches Phänomen; die „Möglichkeit" selbst aber ist es nicht. Einheit des Bewusstseins ist

---

[1]) a. a. O. S. 69.

[2]) Gedanken und Tatsachen, II, S. 197.

eben nicht die psychologische Funktion eines organisierten „Wesens“, sie ist eine Bedingung, unter der jede psychische Funktion eines organisierten „Wesens“ als solche steht. Daher kann Einheit des Bewusstseins ein physiologisches Substrat überhaupt nicht haben.

Es ist eine Konsequenz der Liebmannschen Problemstellung, die hiermit gezogen wird, eine Konsequenz freilich, die einerseits über jene Problemstellung hinausweist, schon, weil sie in dem Fehlen einer Antwort auf die Frage nach einem Substrat der Einheit des Bewusstseins keinen Mangel des Parallelismusprinzips entdecken kann, und die andererseits von selbst hinüberleitet zur Diskussion des zweiten Teils der kritischen Betrachtungen, die Liebmann dem Parallelismusprinzip widmet.

Denn nicht nur das Moment der Einheit des Bewusstseins, sondern auch der Tatbestand der Logik stellt nach Liebmann das Parallelismusprinzip vor ernste Schwierigkeiten. Schon Sigwart hatte, wie oben angedeutet, mit Nachdruck auf diesen Punkt hingewiesen. Für ihn sowohl wie für Liebmann handelt es sich darum, die Anerkennung einer prinzipiell unerfüllbaren Forderung als Konsequenz des Parallelismusgedankens aufzuzeigen. Soll, so meint Sigwart, eine logische Operation in der Gestalt eines beliebig einfachen Rechenexempels ausgeführt werden, dann muss der dieser logischen Operation als einem psychischen Vorgang unter der Voraussetzung des Parallelismusprinzips eindeutig korrespondierende Gehirnprozess augenscheinlich zweierlei Gesetzen entsprechen: „einmal den chemischen Gesetzen, nach welchen Kohlenstoff, Sauerstoff, Wasserstoff, Stickstoff, Phosphor u. s. w. die Umlagerungen ihrer Atome in der Gehirnsubstanz vollziehen, resp. den physikalischen, nach welchen die dabei frei werdenden oder sich bindenden Kräfte nach dem Energiegesetz sich umformen, und zum zweiten den logischen Gesetzen des Rechnens, den Regeln der Addition und Subtraktion, den Regeln des Einmaleins u. s. f.“[1]) So haben „die umfassendsten Kombinationen der Elemente, wie sie in weitausgreifenden Gedankenverbindungen in dichterischer oder musikalischer Komposition vollzogen werden, zu ihrem genauen Gegenbild ebenso verwickelte Umsetzungen der Gehirnsubstanz, welche einerseits nach chemischen und physikalischen Gesetzen mit streng mechanischer Gesetzmässigkeit verlaufen, andererseits aber zugleich unter den Gesetzen der Logik,

---

[1]) Sigwart, Logik, II. Bd. III. Aufl. 1904, S. 547.

der Ästhetik, der Harmonielehre u. s. w. stehen“. Hatte Sigwart in diesen Sätzen die prinzipielle Frage des Gegensatzes zwischen Verursachung und Normierung auf dem Boden des psychophysischen Problems aufgerollt, so hat sie Liebmann in ihrer ganzen Prägnanz und Folgerichtigkeit entwickelt. „Sollen wir annehmen, die dem verstandesmässigen Denken aggregierten Gehirnzustände folgten einander nicht nach den Gesetzen der Physik und Chemie, sondern nach den Gesetzen der Logik? Oder sollen wir annehmen, das Denken richte sich nicht nach den Gesetzen der Logik, sondern nach den Gesetzen der Physik und Chemie? Eines von Beiden muss der Fall sein, wenn ein strenger psychophysischer Parallelismus existieren soll.“[1]) Träfe das erstere zu, dann wären die dem Denken aggregierten Gehirnprozesse „aus dem Herrschaftsgebiet der Naturgesetze enthoben und einer allem materiellen Geschehen fremdartigen Welt von logischen Denkgeboten unterstellt“. Und wäre das zweite der Fall, dann stünde das Denken nur scheinbar unter der Herrschaft der logischen Normen, etwa des Satzes der Identität und des Widerspruchs; in Wahrheit gehorchte es „der mit blinder Notwendigkeit ablaufenden Mechanik der Gehirnprozesse“.[2]) Folgt m. a. W. unter der Voraussetzung des Parallelismus die Natur logischen Normen, oder folgt die Logik kausalen, physikalisch-chemischen Gesetzen? Ist — so fragen wir mit Liebmanns eigenen Worten — „jener, nach physischen Naturgesetzen entstandene und nach solchen notwendig wirkenden Hirnmechanismus gleichzeitig so wunderbar konstruiert, als ob er **nicht** nach Naturgesetzen, **sondern** nach **logischen** Gesetzen wirkte?“ Mit anscheinend unweigerlicher Konsequenz ergiebt sich aus diesem harten „Kompetenzkonflikt“ für Liebmann die Entscheidung: „Ist die ψυχή oder die von innen betrachtete Intelligenz ein automaton spirituale logicum, so muss das cerebrum, die von aussen betrachtete Intelligenz ein automaton materiale logicum sein; ist der Psychomechanismus logisch, so muss der Cerebromechanismus ebenfalls logisch sein.“[3]) — Mit der ihm eigenen Unmittelbarkeit der Darstellung stützt Liebmann diese Folgerung durch den Hinweis auf konkrete Umstände. Wenn logisches Denken an ganz bestimmte, kausal determinierte Gehirn-

[1]) Gedanken und Tatsachen, II, S. 193.

[2]) Ebenda. S. 194.

[3]) Zur Analysis der Wirklichkeit, S. 554.

funktionen gebunden ist — und dass sich dies so verhalte, scheint nicht nur durch die Erfahrung bestätigt zu werden, es entspricht vor allen Dingen auch der Grundforderung des Parallelismusprinzips —, dann müsste auch schon die geringste Veränderung im Ablauf der chemisch-physikalischen Erscheinungsreihen des Gehirns das logische Denken revolutionieren. Gesetzt, „mein Gehirn hätte nach den darin herrschenden Naturgesetzen . . . nicht die Zustandsreihe a b c d, sondern die andere a c b d . . . durchlaufen, so würde als Folge dieser materiellen Metathesis eine logische Metathesis notwendigerweise eingetreten sein“.[1]) Ich würde etwa anstatt $2 \times 2 = 4$ gedacht haben $2 \times 4 = 2$. Eine solche logische Metathesis aber findet in dem geistig gesunden Menschen nicht statt, folglich müssen „die Kunstregeln der Schullogik dem intellektuellen Naturprozess immanent sein“,[2]) folglich sind „die logischen Normalgesetze selbst Naturgesetze unserer Intelligenz, Naturgesetze höherer Art als die der Assoziation“,[3]) folglich „stehen wir hier vor dem ungeheueren, alle unsere Begriffe übersteigenden Naturphänomen, dass blindwirkende Naturgesetze, dass Mechanismus, Chemismus u. dergl. m. einen materialen Naturprozess zu Stande bringen und in Gang erhalten, der — einem idealen Kodex logischer Normalgesetze gehorcht“.[4]) Besteht also der Parallelismus zu Recht — und dass er wenigstens im Sinne der funktionellen Zuordnung des Psychischen an Physisches zu Recht besteht, kann nicht wohl bezweifelt werden — dann ist „die Materie, die Natur etwas anderes, ist unendlich viel mehr als der Physiker, der Chemiker, ja auch der Physiolog sich bei diesem Worte zu denken pflegt“.[5]) Sie kann, „obwohl überall nach mechanischer Kausalität mit blinden Kräften wirkend, nicht bloss in kausalem Mechanismus bestehen, w e n n sie mittelst dieses Mechanismus ein logisches Organ, wie das Cerebrum hervorbringt“.[6]) „Ist die Vernunft Naturprodukt, so muss die Natur Vernunft haben.“ [7])

Das ist das bedeutsame Ergebnis der Betrachtungen Liebmanns, der damit das psychophysische Problem in die Beleuchtung

[1]) Ebenda. S. 553.
[2]) Ebenda. S. 557.
[3]) Ebenda. S. 559.
[4]) Ebenda. S. 561.
[5]) Zur Analysis der Wirklichkeit. S. 561.
[6]) Zur Analysis der Wirklichkeit. S. 563.
[7]) Zur Analysis der Wirklichkeit. S. 564.

letzter metaphysischer Fragen gerückt hat. Es ist der Gipfel einer Untersuchung, welche die vollendete Beherrschung des Tatsächlichen von vornherein als eines der Mittel zur Realisierung des Programms einer kritischen Metaphysik betrachtet. Und doch kann dieses Ergebnis nicht das letzte Wort in einer Sache sein, die zugleich die Grundlagen der Erkenntniswissenschaft betrifft. Wenn die Analyse des Parallelismusproblems für Liebmann den Gedanken einer metaphysischen Verschmelzung kausaler und normativer Regelung zeitigte, so ergiebt sich als die nächste methodische Konsequenz dieses Gedankens die kritische Frage nach dessen Recht.

Zunächst bedarf der Begriff einer logischen Metathesis wegen der in ihm enthaltenen Vereinigung erkenntnistheoretisch heterogener Elemente einer näheren Erläuterung. Nur dort, wo von Teilen, genauer von einer räumlichen, bezw. zeitlichen Anordnung und Relation der Teile eines Ganzen gesprochen werden kann, kann die Rede sein von einer Metathesis. Um es im Hinblick auf unser Problem mit einem Worte zu sagen: Nur physisches, bezw. psychisches Geschehen kann eine Metathesis erfahren, logische Beziehungen sind einer solchen von vornherein entrückt. Logische Beziehungen sind jenseits jeglicher räumlicher oder zeitlicher Bestimmungen stehende Relationen der Einheit. Ein Deduktionsschluss bleibt, was er ist, d. h. die logische Beziehung zwischen den Prämissen untereinander, sowie zwischen Prämissen und Folgesatz verändert sich nicht, auch wenn die zeitliche Abfolge der Bestandteile des Schlusses umgekehrt wird. Nur dem psychischen Geschehen des Schliessens kommt eine zeitliche Ordnung seiner Elemente und die Möglichkeit einer Aufhebung dieser Ordnung, eine Metathesis zu, nicht aber dem logischen Gebilde des Schlusses. — 2×2 bleibt 4, auch wenn die psychophysiologisch begründete Metathesis $2 \times 4 = 2$ stattgefunden haben sollte, gleichwie etwa die Sätze der Identität und des Widerspruchs von jeder tatsächlichen Verletzung ihrer Gebote — wie sich eine solche im Verlauf eines komplizierten Schlussverfahrens psychologisch oft genug ereignet — unberührt bleiben. Wo Sein Geltung und nur Geltung bedeutet, da ist jede Beziehung zu räumlichen und zeitlichen Verhältnissen, somit die Möglichkeit jeglicher Metathesis ausgeschlossen. Liebmanns Begriff einer logischen Metathesis kann sich daher nur auf den psychologischen Tatbestand des Denkens und nicht auf logischen Qualitäten des Gedachten beziehen, er kann also günstigsten Falls nur den Hinweis darauf enthalten, dass ein Produkt

psychophysiologischer Vorgänge einer räumlichen oder zeitlichen Umordnung ihrer Elemente zufolge den Forderungen der Logik möglicherweise nicht mehr genügt, wobei natürlich für unser Problem der „analytische“ oder der „synthetische“ Gebrauch der Logik nicht in Frage kommt. — So selbstverständlich dieses Ergebnis auch erscheinen mag, für die sachgemässe Stellungnahme zu unserem Problem ist es doch von einschneidender Bedeutung. Die Begriffe der Norm und der Kenntnis der Norm, bezw. des normgemässen Geschehens, der logischen Notwendigkeit und des Bewusstseins ihrer Forderungen, des Wahrseins und der Umstände des Fürwahrhaltens, sondern sich mit aller Schärfe von einander und ganz von selbst erhebt sich hier im Hinblick auf die Betrachtungen Liebmanns die Frage: Ist die Vernunft im Sinne der logischen Notwendigkeit oder aber sind das Bewusstsein ihrer Geltung und die psychischen Umstände der Erfüllung ihrer Forderungen „Naturprodukt“? Es ist dies die Frage nach dem Verhältnis zwischen Norm und Naturgesetz, genauer die Frage, ob denn die logischen Normalgesetze wirklich „Naturgesetze unserer Intelligenz“ sind, weiterhin die Frage nach der Berechtigung einer Parallelisierung logischer Normen und naturgesetzmässiger Vorgänge in der organisierten oder nervösen Materie überhaupt. — Tatsache ist, dass gewisse Produkte des psychischen Geschehens, bezw. ein bestimmter Verlauf psychischer Ereignisse den Bedingungen logischer Normgesetze genügen. Das Ergebnis jener komplexen psychischen Vorgänge etwa, das wir Urteil nennen, entspricht den Forderungen des Prinzips der Identität und in der gewohnten ohne Zweifel psychologisch bedingten und natürlichen Gesetzen unterliegenden Aufeinanderfolge der Urteile in einem deduktiven Schluss symbolisiert sich gleichsam in zeitlicher Entfaltung die zeitlose Struktur der gegenseitigen logischen Abhängigkeit seiner Glieder. Sicherlich ist nun die Kenntnis dieser Abhängigkeit zunächst mit ein starkes Motiv, jene zeitliche, die Verhältnisse der logischen Abhängigkeit extensiv symbolisierende Ordnung herbeizuführen und innezuhalten. Aber so gewiss auf dem Standpunkte einer gereiften Reflexion etwa der tatsächliche psychologische Vollzug und die logische Ordnung des Schlusses ihrem Begriff nach gänzlich auseinanderfallen, so gewiss also die Aufhebung der zeitlichen Ordnung die logische Ordnung als solche unberührt lässt, so gewiss müssen die Ursachen der zeitlichen Ordnung — auch sofern diese den

Forderungen der logischen genügt — von der letzteren unabhängig sein. „Kausalgesetze, nach welchen das Denken so ablaufen muss, wie es nach den idealen Normen der Logik gerechtfertigt werden könnte, und diese Normen selbst — das ist doch keineswegs dasselbe.“[1] Liebmann selbst ist weit davon entfernt, die Begriffe der logischen Norm und des kausalen Naturgesetzes zu verwechseln. Ist es doch gerade die Einsicht in ihren Gegensatz, die seine Erwägungen bestimmt. Er spricht — wie wir gesehen haben — nicht nur im allgemeinen von einer „allem materiellen Geschehen fremdartigen Welt von logischen Denkgeboten“.[2] Er determiniert diesen Gegensatz auch durch den Hinweis auf die Verschiedenartigkeit der Aufgaben von Psychologie und Logik. „Für den Psychologen sind Irrtum und Wahrheit, Vernunft und Wahnsinn gleich interessante Untersuchungsobjekte, deren Ursache aufzufinden es gilt. Nach logischen (Normal-)Gesetzen dagegen muss das Denken von Statten gehen, wenn es korrekt sein will; und das inkorrekte Denken ist für den Logiker nur verwerflich, während es für den Psychologen nur natürlich ist.“[3] Weil und sofern aber das Produkt des Natürlichen logischen Normen genügt, versenkt Liebmann die Logik in die Natur. Die absolute Diskrepanz der logischen und der natürlichen Gesetzlichkeit auf der einen, und ihre scheinbare Vereinigung in der Tatsache des normgemässen Denkens auf der anderen Seite — das sind — wie schon erwähnt — die logischen Motive der Liebmannschen Problemstellung und des Liebmannschen Begriffs einer „Logik der Natur“. Der erkenntnistheoretisch begründeten Unmöglichkeit einer Parallelisierung von Logik und Naturgesetzlichkeit steht hier die sich augenscheinlich auf Tatsachen gründende Forderung einer Parallelisierung der beiden gegenüber. Deshalb aber wird diese gerade bei Liebmann so scharf betonte Forderung sich nur dann mit einem scheinbaren Erfolge behaupten können, wenn sie ihre Erfüllung auf dem Boden der Metaphysik findet. Das nun ist bei Liebmann durchaus der Fall. Jedes psychophysiologische Geschehen nämlich — mögen nun dessen Produkte den Bedingungen logischer Normen genügen oder nicht — ist naturgesetzlich determiniert. Sind nun kausale Naturgesetzlichkeit und die normative Regelung durch die Logik von einander prinzipiell unterschieden,

[1]) Husserl, Logische Untersuchungen, Bd. I, 1901, S. 68.

[2]) Gedanken und Tatsachen, II, S. 193.

[3]) Zur Analysis der Wirklichkeit, S. 586.

dann kann kein Glied der unendlichen Kausalreihe, auch wo diese ein logisch positiv zu bewertendes Produkt liefern sollte, zugleich, d. h. im Sinne naturgesetzlicher Kausierung von logischen Normalgesetzen beherrscht sein. Die von Liebmann postulierte Vereinigung der Naturgesetzlichkeit und der logischen Normierung muss daher gleichsam hinter der Szene einer „möglichen Erfahrung", auf metaphysischem Gebiete vor sich gehen. Die geforderte Vereinigung von Logik und Natur geschieht jenseits der „Natur". Was sie aber dort bedeuten mag, das ist — wie wir kritisch hinzufügen müssen — nur „praktischen", nicht mehr theoretischen Erwägungen zugänglich.

Überblicken wir noch einmal die gesamte Problemlage, wie sie sich uns aus den voranstehenden Erörterungen ergiebt, so werden wir zusammenfassend vielleicht erklären dürfen: Nicht die logische Notwendigkeit, sondern höchstens nur das Bewusstsein ihrer Geltung, bezw. die empirischen Umstände der Erfüllung ihrer Forderungen sind „Naturprodukt" und als solches natürlicher Gesetzlichkeit unterliegenden Vorgängen parallelisierbar. Es handelt sich m. a. W. für das Parallelismusprinzip nicht um das Verhältnis einer eindeutigen Zuordnung der Logik, sondern höchstens nur um das einer Psychologie des logischen Denkens zur Gesetzlichkeit der Natur. Nur das psychische Geschehen selbst, mag es logische Valenz besitzen oder nicht, korrespondiert physischen Vorgängen; nicht aber auch die Normen, welchen es etwa genügt oder die Tatsache, dass es solchen in einem gegebenen Falle genügt. Das Parallelismusprinzip ist ein „natürliches" Prinzip. Will es sich der Logik bemächtigen, so vermag es dies auf dem erkenntniskritisch nicht mehr zu rechtfertigenden Umweg über die Metapkysik. „Nur die Denkakte" – sagt einmal Rickert[1]) — „sind wirklich, die wahren Gedanken dagegen" — wir würden vielleicht hinzufügen: gleichwie die Wahrheit der Gedanken — „gehören gar nicht zur empirischen Wirklichkeit, nicht zur psychischen und zur physischen auch nicht". Liebmann hat unzweifelhaft recht: der Tatbestand der Logik, bezw. des normgemässen Verhaltens psychischer Produkte und Vorgänge entzieht sich seiner Natur nach, gleich der Einheit des Bewusstseins jedem Versuch einer physiologischen Parallelisierung. Aber nur dann wäre in solchem Verhalten ein Mangel des Parallelismusprinzips zu entdecken, wenn

[1]) Zwei Wege der Erkenntnistheorie „Kantstudien", Bd. XIV, Heft 2—3.

der Gegensatz zwischen logischen Normen und naturgesetzlich determinierten psychophysiologischen Phänomen kein absoluter wäre. Liebmann selbst hat ihn als solchen anerkannt, nicht nur ausdrücklich und in der klaren Konsequenz seines Verhältnisses zur Fragestellung Kants, sondern vor allem auch da, wo er den Gedanken einer Verbindung von logischer Normierung und naturgesetzlicher Verursachung unverkennbar in die Späre des Metaphysischen, in das Gebiet der „verborgenen Substanz der Natur", in die Welt der „Natura naturans" verweist.[1] Hier, auf dem Gebiete der Metaphysik allein ist die Norm „Naturgesetz"; und umgekehrt, wo die Norm als solche „Naturgesetz" wird, da ist Mataphysik. — Gewiss, die Formen der logischen Funktionen konstituieren gerade im kritischen Sinne den Begriff der Natur und das oberste Gesetz ihrer Gesetze ist Logik. Fast scheint es daher so, als hätte gerade die kritische Philosophie am wenigsten Grund, den Gegensatz zwischen kausalem Naturgesetz und logischer Normierung zu überspannen. Und dennoch ist das Festhalten an diesem Gegensatz eine Bedingung ihres eigenen Bestandes. Denn so gewiss kritische Philosophie die Begründung der Voraussetzungen für die Objektivität der Erfahrung ist, so gewiss bestimmt in ihr die Logik als konstitutives Prinzip nur die Form der Erfahrung. Eine Veränderung ist ein Glied der Erfahrung, wenn sie unabhängig von den zeitlichen und individuellen Umständen ihres Beobachtetwerdens gilt. Und sie gilt in solchem Sinne, wenn sie den nur in den Normen der Logik realisierten Bedingungen zeitloser Geltung genügt. Ein Vorgang ist objektiv, wenn er kausal ist, weil Kausalität mit der Form des hypothetischen Urteils identisch ist. Die logische Norm definiert den Begriff der Natur, d. h. sie bestimmt deren Form. Aber sie ist nicht selbst Natur, so gewiss die Geltung ihrer Form nicht aus dem Inhalt der Natur deduziert werden kann, so gewiss diese Deduktion eine „Begründung synthetischer Urteile a priori" bedeutet. Nur jenseits und unabhängig von den Bedingungen einer solchen Begründung kann Natur — auch abgesehen von den formalen Bestimmungselementen in ihrem Begriff — logisch genannt werden, wie denn auch nur jenseits einer im schulgemässen Sinne des Wortes erkenntniskritischen Betrachtung die Unterscheidung menschlicher und kosmischer Gesichtspunkte möglich ist. Innerhalb dieser Betrachtung wird sie

[1]) Zur Analysis der Wirklichkeit S. 564.

aufgehoben in dem kritischen Begriff des Objekts. Die Begriffe des logischen Denkens, als eines „Produkts“ und der Logik als der formalen Bedingung der Natur fallen eben auseinander.

Planmässig, d, h. im vollen Bewusstsein der prinzipiellen Grenzen aller Erkenntnis treibt Liebmann Metaphysik. Ebendarum aber ist diese Metaphysik kritisch. „Philosophisch ist es nach dem Höchsten zu streben; philosophisch aber auch sich über seine Leistungsfähigkeit Rechenschaft zu geben.“[1]) Nicht was jenseits der berechtigten Sphäre der Erkenntnis etwa noch erkennbar sein möchte, sondern was auf Grund der Erkenntnis in ihr denkbar sei — darin allein besteht das Problem seiner Metaphysik. Sie ist ein Postulieren in der Erkenntnis nicht mehr realisierbarer aber auf Grund und mit Hülfe der methodischen Mittel der Erkenntnis erwogener Möglichkeiten. Und echt kritischen Sinn verrät es, dass Liebmann gerade den Abschnitt seines philosophischen Hauptwerkes, in welchem unser Problem mit der ganzen Wärme einer in jahrzehntelanger Arbeit gereiften Überzeugung vertreten worden war, mit den Worten Hamlets abschliesst: — The rest is silence. — Weit entfernt davon, ein müssiges Gedankenspiel zu sein, ist die kritische Metaphysik Liebmanns vielmehr eine ergiebige Quelle fruchtbarer methodischer Anregungen; sie bringt nur, aristotelische Reminiszenzen erneuernd, das „regulative“ Element der Wissenschaft, die Vielgestaltigkeit und die Komplexität ihres Betriebes in der gedanklichen Form des „Seins“ zum Ausdruck. Sie ist — und dies gilt ganz besonders auch für unser Problem — ihrem Begriffe nach schon ein beständiger Hinweis auf die Grenzen und auf den Begriff möglicher Erkenntnis. Und deshalb ist auch sie ein Symbol der Kontinuität des Liebmannschen Lebenswerks. Sie ist — so positiv sie ihrem Inhalte nach auch sein mag — in ihrer letzten methodischen Begründung doch nur eine Erfüllung der Forderung des jungen Liebmann: Zurück zu Kant.

[1]) Liebmann, Die Klimax der Theorien, 1884, S. 49.

Kritizismus und Naturphilosophie bei Otto Liebmann.

Von Bruno Bauch.

Man mag über Schopenhauers Vorwurf gegen Fichtes Wissenschaftslehre, dass sie Wissenschaftsleere sei, denken wie man will: ob Schopenhauer gegen Fichte gerecht sei oder nicht; ob sein Vorwurf sich auch auf manche andere Tendenzen der Philosophie nach Kant ausdehnen lasse oder nicht; ob er vielleicht auch gegenwärtig manche gutgläubige Wiederkäuer der „dialektischen Methode" treffe oder nicht; ob zuguterletzt der Vorwurf zumal bei seiner Gegnerschaft gegen die Mathematik, — horribile dictu! — auf Schopenhauer selbst zurückfalle oder nicht; — dem allem mag sein, wie ihm wolle. Das kümmert uns hier nicht. Aber Eines ist sicher: Wissenschaftslehre ohne Wissenschaft ist leer. Denn das ist ja gerade das Problem der Wissenschaftslehre, dass sie fragt, wie Wissenschaft überhaupt und ihr Gegenstand möglich ist. In diesem Problem liegt ihr Wesen, Wissenschaft von der Wissenschaft, ἐπιστήμη τῆς ἐπιστήμης zu sein. So wenig darum irgend eine Einzelwissenschaft noch auch die ganze Mannigfaltigkeit aller Einzelwissenschaften das zu leisten im Stande ist, was im Problem der Wissenschaftslehre aufgegeben ist, weil es ja eine Frage für sich ist, wie Wissenschaft möglich ist, aus der erst ermittelt werden soll, was für alles Einzelwissen bereits Fundament und Voraussetzung ist, so wenig kann auf der anderen Seite jene eminent philosophische Fragestellung nach der Möglichkeit des Wissens überhaupt der exakten Wissenschaft entbehren, weil nur von ihr aus das Problem der Möglichkeit des Wissens seinen Inhalt, sein inhaltliches Rüstzeug empfängt. Philosophie und exakte Wissenschaft sind so aufs innigste aneinander verwiesen.

Es ist die Tat des philosophischen Kritizismus, wie ihn Kant begründet hat, gewesen, die der Transscendentalphilosophie die Aufgabe stellte, die unentbehrlichen Grundlagen zu ermitteln, die den Zweck der Erkenntnis verbürgen. Unter denen aber, die

nicht bloss Kant als historische Grösse historisch behandelten, sondern, unter Wahrung eigener Freiheit zu selbständiger Fortentwicklung der kritischen Positionen, den Kritizismus zu fruchtbar systematischem Wissenschaftsleben weitergeführt haben, steht Otto Liebmann mit in allererster Reihe. Weit entfernt von irgend welcher Nachbeter- und Nachtreter-Gebundenheit an das Kantische Werk und seinen Buchstaben, die dem Geiste des Kritizismus selbst aufs innerlichste zuwider wäre, in der rechten und tiefen Einsicht in den „Geist der Transscendentalphilosophie" hat Liebmann von der Höhe seiner eigenen philosophischen Entwicklung aus seine Stellung zu Kant in lapidarer Präzision selbst formuliert: „Sämtliche Einzeldoktrinen der Kritik der reinen Vernunft sind streitig, oder zweifelhaft, oder bereits widerlegt. Aber der ganze Standpunkt, der prinzipielle Grundgedanke des Werkes ist unveraltet und unsterblich."[1]) Damit ist er auf der Höhe seines Denkens seinen philosophischen Anfängen treu geblieben. Denn das hatte ja schon seine philosophische Stellung in Beziehung auf „Kant und die Epigonen" charakterisiert, dass er bei selbständigster Kritik der dogmatischen Residua innerhalb des Kritizismus, — wie sie, um es paradox auszudrücken, etwa an dem ominösen „Ding an sich" am verhängnisvollsten in die Erscheinung treten, — gerade das Nie-Veraltende der Vernunftkritik in ihrer lebendigen Beziehung zur exakten Wissenschaft zu neuer systematischer Fruchtbarmachung herauszuarbeiten suchte, dass er die Forderung, der die „Epigonen" nicht gewachsen waren, auf seine Weise neu zu erfüllen strebte. Und nur von den Prämissen systematisch-lebendiger Aufgabestellung her war er zu der berühmten Konklusion gelangt: „Also muss auf Kant zurückgegangen werden".[2]) Eine Konklusion, die sodann freilich historisch für den ganzen Neukantianismus selbst eine neue Prämisse und ein neues methodisches Arbeitssignal bedeutete, das an allen Ecken und Enden in der Philosophie, wie in der exakten Forschung, ein Echo fand, als Losung tausendfach wiederholt wurde. So hatte Otto Liebmann, der übrigens an einem ganz speziellen Problem der Einzelforschung[3]) transscendentalphilosophische und exakte Problemstellung zu lebendiger Einheit verschmolz, seine eigene Stellung innerhalb des Kritizismus gefasst, für dessen Weiterentwicklung er selbst Dauerndes und Bleibendes

[1]) Gedanken und Tatsachen, II, S. 8.

[2]) Die Schrift „Kant und die Epigonen" war es, die die Losung ausgab.

[3]) „Über den objektiven Anblick" handelt eine seiner ersten Arbeiten.

zu leisten berufen war. In einem speziellen Falle, gerade in dem prinzipiellen Verhältnis von Philosophie und Wissenschaft und auch da wieder in einer besonderen, an sich selbst freilich ebenfalls prinzipiellen Beziehung kann das deutlich werden. Sofern das Problem der Transscendentalphilosophie darin liegt, dass sie nach den Bedingungen der Erkenntnis überhaupt fragt, wofür sie selbst an die exakte Forschung verwiesen bleibt, sofern werden auch die Bedingungen insbesondere der Naturerkenntnis zu ihrem Problem. Denn transscendental heisst nicht transscendent, nicht irgend ein mystisches Gespenst aus Wolkenkuckucksheim, sondern allein Erkenntnis stiftend und Erkenntnis verbürgend. Wenn wir nach den die Naturerkenntnis gewährleistenden Erkenntnismitteln fragen, sind Philosophie und Naturerkenntnis selbst im Problem schon zur Einheit verbunden: die Philosophie mit der Naturerkenntnis, insofern deren Bedingungen ihr problematischer Inhalt sind; die Naturerkenntnis mit der Philosophie, insofern sie ein Kriterium, eine Instanz fordert, von der aus und auf Grund deren entschieden werden kann, ob jene Bedingungen wirklich Erkenntnisbedingungen sind und inwieweit sie das sind. Insofern die Voraussetzungen der Naturerkenntnis unbesehen hingenommen werden, könnte man von einer „Metaphysik der Naturwissenschaft“[1]) oder einer dogmatischen Naturphilosophie zum Unterschiede von der Naturwissenschaft als solcher sprechen. Insofern aber der Erkenntniswert jener Voraussetzungen erst kritisch untersucht wird, würde es sich um eine Kritik der Metaphysik der Naturwissenschaft handeln. Und damit wiederum wäre die entscheidende Problembestimmung für das prinzipielle Verhältnis von Kritizismus und Naturphilosophie gewonnen. Lediglich auf dieses prinzipielle Verhältnis kommt es mir an. Kritizismus und Naturphilosophie in ihrem Verhältnis zu einander, wie sie innerhalb der philosophischen Arbeit Liebmanns bestimmt werden, stehen zur Diskussion. Ich will also weder Liebmanns Kritizismus noch seine kritische Naturphilosophie in ihrem vollen Umfange darstellen. Das würde ein recht stattliches Buch erfordern. Alles, worauf es die folgenden Blätter absehen, ist in dem Problem der Relation beider Begriffe beschlossen.

Sofern es sich um Erkenntnis- und Wissens-Begründung handelt, scheidet alle dogmatische Metaphysik von vornherein aus.

---

[1]) Analysis der Wirklichkeit, S. 192 f.

Für eine Grundlegung der Naturwissenschaft kommen, das folgt schon aus dem Problem, dogmatisch-philosophische Standpunkte nicht in Betracht. Wissenschaftliche Bedeutung hat weder der philosophische Mystizismus noch der philosophische dogmatische Empirismus, die darum mit einander enger verwandt sind, als es dem naiven Glauben zunächst scheinen mag.[1]) Der Mystiker, wie der Empirist sind keine Männer wissenschaftlicher Philosophie. Der Mystizismus ist Gefühlsphilosophie, der Empirismus Empfindungsphilosophie, jener Gefühlsphilosophie mit Gefühl, dieser Gefühlsphilosophie ohne Gefühl. Diese Charakteristik mag paradox klingen. Aber sie ist ebenso wahr, wie das Faktum, dass es Verstandesmenschen mit Verstand und Verstandesmenschen ohne Verstand giebt, eben Faktum ist. Tatsachenbelege für beide „philosophische" Richtungen liegen auf der Hand: für die Gefühlsphilosophie die grandiosen Weltdichtungen eines Giordano Bruno, Jacob Böhme und ungezählte schwächere Versuche der vielen dii minorum gentium; für die Empfindungsphilosophie sind die Tatsachenbelege zwar minder grandios, aber nicht minder zahlreich. Wer ein schlagendes konkretes Beispiel haben will, der denke an eine gewisse Richtung innerhalb unseres heutigen Pragmatismus. Sie macht das Paradoxeste unmittelbar anschaulich. In ihr leistet der Empirismus der Mystik Vorspanndienste. Denn sie versucht nicht blos die Philosophie zur ancilla theologiae herabzudrücken und dem Wunderglauben, wie es sich für „reinen" Empirismus schickt, gewisse reservierte Plätze auf Kanzeln, Lehrstühlen und im Himmel zu erobern. Das tun andere auch. Aber sie tut noch mehr: sie versucht mit ebensoviel Verstandesleere, wie Gefühlsleere, wieder einmal die Bedürfnisse des Gemütes mit den Ergebnissen der Wissenschaft zu versöhnen. Das ist ihr grösstes Kunststück; und das ist, wie gesagt, ihr reiner Empirismus. Schade nur, dass die ganze „reine Erfahrung" jedes reinen Empirismus, wie Liebmann genugsam gezeigt hat,[2]) eine contradictio in adjecto ist, und dass Empirismus und Empirie selbst grundverschieden sind.[3]) Der Empirismus ist nichts anderes als eine „Unterart der dogmatischen Metaphysik", nämlich, wie ich hinzufügen möchte, jene, die sich gegen das Wesen und die Bedeutung der Empirie die Augen ver-

[1]) Vgl. ebenda S. 188 f.

[2]) Vgl. besonders a. a. O. ebenda S. 258 f., sowie Klimax der Theorien S. 96 ff. und Gedanken und Tatsachen I, S. 6 ff.

[3]) Klimax d. Th. S. 113.

schliesst, und zwar — aus Grundsatz. Erfahrungswissenschaft, Naturerkenntnis, ja überhaupt Natur sind für den Empirismus noch weniger möglich, wie für den Mystizismus. Das hat Liebmann allenthalben, am eindringlichsten vielleicht in seiner leider viel zu wenig gelesenen kleinen aber inhaltreichen Schrift über „Die Klimax der Theorien", mit zwingender Schärfe und Deutlichkeit gezeigt. Damit hat er zugleich den Boden für das positive Verhältnis des Kritizismus zur Naturphilosophie geebnet und den Sinn für den Standpunkt innerhalb des „fruchtbaren Bathos der Erfahrung" erschlossen, dem gemäss eben aus dem Problem der Erfahrungswissenschaft deren Grundlagen allein ermittelt werden können. Damit aber ist weiterhin auch Unterschied, wie positives Verhältnis von „Gedanken und Tatsachen", um dafür gleich den Titel von Liebmanns zweitem Hauptwerke nutzbar zu machen, in einer Weise klargestellt, dass sich an ihnen sofort das ganze Fundamentalproblem des Kritizismus enthüllt.

Dabei ist eine Unterscheidung, die Liebmann mit fulminanter Deutlichkeit getroffen hat, für unser Problem von grundlegender Bedeutung. Es ist die Unterscheidung zwischen dem Faktum und der transscendentalphilosophischen Ausdeutung des Faktums, die von vornherein auf das Verhältnis von Kritizismus und Naturphilosophie das hellste Licht wirft. Es kommt von vornherein für das ganze Problemverständnis darauf an, scharf und klar zu erkennen, dass ein Unterschied besteht zwischen dem „Dass" und dem „Was" der Fakta, oder, wie Liebmann mit glänzender Begriffsklarheit sagt, zwischen der „Tatsächlichkeit der Tatsachen" und der Frage, was die Tatsachen „an sich" sind und ob sie überhaupt etwas „an sich" sind.[1]) Wer den abstrakten Gedanken bildlich und in gewissem, nämlich im optischen Sinne wirklich ad oculos demonstriert haben will, der findet bei Liebmann selbst die beste konkretere Explikation an den kontroversen Theorien des Sehens von Johannes Müller und Überweg einerseits und Volkmann, Nagel etc. andererseits.[2]) Auch hinsichtlich der Gravitation[3]) wird das exemplifiziert. Aber ausser dieser mehr spezialwissenschaftlichen Exemplifikation, die ausserhalb unseres engbegrenzten Themas liegt, findet diese Unterscheidung auch ihre transscendentalkritische

---

[1]) Analysis der Wirklichkeit. S. 267 ff.

[2]) a. a. O. S. 145 ff.; vergl. auch Über den objektiven Anblick S. 61 ff.

[3]) Analysis der Wirklichkeit S. 153 ff. und Gedanken und Tatsachen. I. S. 70 f.

Fruchtbarmachung, die zu unserem Thema gehört. Wenn nämlich jene Unterscheidung zunächst auch mit zwingender Bestimmtheit den weiteren Unterschied zwischen realer und logischer Notwendigkeit ergiebt, so enthüllt sich in diesem sofort ein weiterer eigentlicher Fundamentalfaktor des Kritizismus, insofern „das empirische Gegensatzverhältnis zwischen dem subjektiven Felde der Gedanken und dem objektiven Felde der Tatsachen, obwohl Urphänomen, doch nicht als letzte Operationsbasis annehmbar ist“.[1] Diese Operationsbasis nun aber liegt in der Instanz des Kritizismus. Zu dessen unaufgebbarem Bestande aber gehört die Einsicht, dass ein Erkennen der Tatsachen, wie sie unabhängig von den Erkenntnisbedingungen des Bewusstseins wären, ein hölzernes Eisen ist. Ein Erkennen unabhängig vom Erkennen, ein Bewusstsein unabhängig vom Bewusstsein ist ein kompletter Nonsens. Dass die ganze „für uns vorhandene empirische Natur, wenn sie überhaupt für uns vorhanden sein will“, immer schon Inhalt und Gegenstand des Bewusstseins sein muss, das ist eine Fundamentaleinsicht, die nachgerade zum Inventar der philosophischen Kinderstube gehören sollte, und das nicht zuletzt dank dem Umstande, dass Liebmann sie aufs nachdrücklichste allen, die verstehen wollen und können, eingeschärft und zum Bewusstsein gebracht hat. Und auch das hat er, wie nur wenige andere, aufs nachdrücklichste betont, dass jenes Bewusstsein, das Voraussetzung und Grundbedingung alles Erkennens ist, und das Bewusstsein, durch das jene Voraussetzungen selbst erst erkannt werden, zu dem also eine Einsicht gebracht werden kann, toto coelo verschieden sind. Jenes ist ein transscendentalphilosophischer Begriff, dieses ist selbst psychologisches Faktum. So wahr nun die Psychologie, um Wissenschaft sein zu können, die Bedingungen der Erkenntnis überhaupt voraussetzt, so wahr ist Transscendentalphilosophie nicht Psychologie. Das Bewusstsein, für das die Natur bereits Inhalt und Gegenstand und das darum selbst die Voraussetzung der Natur ist, ist also kein psychologisches Bewusstsein von mir oder dir, das ja selbst schon immer ein winziges Bestandstück der Natur ist, sondern das transscendentale oder, wie Liebmann sagt, metakosmische Bewusstsein als der Inbegriff objektiver Gesetzmässigkeit schlechthin. Der Gedanke der Gesetzlichkeit ist es darum, der das wissenschaftliche Denken charakterisiert und es

---

[1] Ebenda. S. 34.

von „unwissenschaftlich phantastischer Träumerei“ unterscheidet.[1]) Ist darum die Natur im wissenschaftlichen Sinn genau das, als was die exakte Naturwissenschaft ihren Begriff nimmt, nämlich mit Kant als „Dasein, sofern es nach allgemeinen Gesetzen bestimmt ist“, oder als „Inbegriff aller Gegenstände der Erfahrung“ und ist das transscendentale Bewusstsein im objektiven Sinne der Inbegriff der Gesetzlichkeit schlechthin, dann ergibt sich für das Verhältnis von Kritizismus und Naturphilosophie der von Liebmann akzeptierte[2]) Satz Kants, dass der Verstand die Gesetze nicht aus der Natur schöpft, sondern sie dieser vorschreibt. Ein Satz, den die Wissenschaft permanent bewährt und von dem man heute wohl nicht mehr zu befürchten braucht, dass er im subjektiven Sinne genommen wird. Wer meinte, sein persönlicher Verstand schriebe der Natur die Gesetze vor, der muss eben seinen Verstand verloren haben, was der Natur freilich, wie jedes Irrenhaus beweist, ziemlich gleichgültig ist.

Wird aber der Begriff der Natur in dem soeben bezeichneten streng exakten Sinne und der Begriff des Verstandes in dem nicht minder strengen transscendental-kritischen Sinne genommen, dann stellt sich die Natur streng wissenschaftlich-kritisch gefasst, selbst als gegenständliche oder „objektiven Welt-Logik“[3]) dar. Und nun wird das Verhältnis von Gedanken und Tatsachen erst im tiefsten Sinne evident. Wissenschaft ist kein blindes Hinnehmen der „rohen, unbegriffenen Tatsache“.[4]) Der Glaube an solche ist überhaupt nur eine „doktrinäre Fiktion“ des Empirismus. Die Tatsachen sind für die Wissenschaft eben deshalb niemals bloss roh und unbegriffen, sie stehen bereits immer unter der Gesetzmässigkeit der Natur und damit der objektiven Logik, unter Begriffen. Das ist der tiefe Sinn des Liebmannschen Begriffes der „Logik der Tatsachen“.[5]) Er will nicht besagen, dass die Tatsachen, losgelöst von aller logischen Gesetzlichkeit, noch für sich eine besondere Logik hätten, sondern dass die Tatsachen selbst eine logische Gesetzmässigkeit darstellten, wie der Begriff der Tatsache für die Wissenschaft eben schon ein Begriff ist, und

---

[1]) Anal. d. W. S. 568.

[2]) Gedanken und Tatsachen II, S. 3 f.

[3]) Analysis der Wirklichkeit, S. 269 f.

[4]) Gedanken und Tatsachen II, S. 209, vgl. Klimax der Theorien, S. 96 ff.

[5]) Vgl. besonders Analysis der Wirklichkeit, S. 187 ff.

dass, wie wir das schon gesehen haben, Tatsachenerkenntnis ohne gesetzmässige Bedingungen des Erkennens eine contradictio in adjecto ist. Kein Geringerer als der den „abstrusen Allgemeinheiten“ der Spekulation so abgewandte und mit seinem Denken so sehr auf „Gegenständlichkeit“ dringende Goethe, hat das dahin ausgedrückt, dass „alles Tatsächliche schon Theorie ist“. Und wenn ich selber einmal gesagt habe, dass die Logik der Tatsachen nichts ist ohne die Tatsachen der Logik, so glaube ich mit Liebmann in voller Übereinstimmung zu sein.

Erkennt die Philosophie der Naturwissenschaft diese nun auch als Gesetzeswissenschaft, so wird doch nicht die Bedeutung des Konkreten verkannt. Damit wird, und das ist ein bedeutsames methodologisches Moment des Kritizismus, die Philosophie der Natur von der Philosophie der Geschichte von vornherein strikte unterschieden. Zwar ist die Natur als solche ewige Vernunftgesetzlichkeit und ein logisches Vernunftganzes. Allein die Wirklichkeit in der Totalität des Konkreten ist mehr als reines Gesetz. Das, womit die Naturforschung sich beschäftigt, ist also nicht die ganze Wirklichkeit,[1]) sondern der gesetzmässige Ausschnitt der Wirklichkeit, die in ihrer Totalität in einem eminenten Sinne ebenso gut Geschichte heisst wie Natur.[2]) Diese begriffliche Unterscheidung und Abgrenzung ist von der allergrössten methodologischen Bedeutung. Und wenn sie uns auch als solche nicht weiter hier zu beschäftigen hat, so beleuchtet sie doch die Bedeutung des Kritizismus für die spezifisch naturphilosophische Fragestellung gleichsam durch Kontrastwirkung hier noch einmal aufs glücklichste, ganz davon abgesehen, dass sie auch für Spezialfragen wichtige Bestimmungen ermitteln hilft; so z. B. über die „Existenz abstrakter Begriffe“[3]) einerseits und andererseits über die Philosophie der Sprache.[4])

Indem für unseren Zusammenhang aber vor allen Dingen der Begriff der Gesetzmässigkeit seine beherrschende Bedeutung gewinnt, erlangt durch ihn unser ganzes Problem seine genauere Bestimmtheit und Präzision. Ohne Gesetzmässigkeit keine Naturwissenschaft und keine Natur; an Stelle der Natur höchstens, — wenn überhaupt Etwas, was aber noch fraglich wäre — Chaos

---

[1]) Gedanken und Tatsachen, I, S. 136.
[2]) a. a. O. S. 128, vgl. auch Analysis der Wirklichkeit, S. 269 ff.
[3]) a. a. O. S. 478 ff., s. das ganze gleichlautende Kapitel.
[4]) Gedanken und Tatsachen, I, S. 387 ff.

und Regellosigkeit. Freilich, und das ist eine weitere kritische Grundforderung an die Wissenschaft, gilt es den Naturgesetzesbegriff gegen den der blossen Regelmässigkeit abzugrenzen. Was bloss nicht regellos ist, ist etwa nicht auch schon Naturgesetz, und was etwa regellos ist, das ist nicht etwa unabhängig von der Naturgesetzlichkeit; und blosse Regelmässigkeit, wie z. B., dass sich Kant regelmässig um 5 Uhr morgens wecken liess, ist kein Naturgesetz, ob es gleich durchaus naturgesetzlich bedingt ist. Naturgesetz kann allein jene allgemeine objektive permanente Regel heissen, nach der sich das Geschehen in Raum und Zeit mit Notwendigkeit vollziehen muss; Naturgesetze sind also Gesetze der Physik, Chemie, Physiologie, Psychologie etc.[1]) Indem aber die unerschütterliche Gesetzlichkeit des Naturmechanismus ebenso zum Irrtum, wie zur Wahrheit, zum Wahnsinn, wie zur Vernunft, zum Bewusstlosen, wie zum Bewussten führt, scheint sich zunächst noch eine Schwierigkeit zu erheben. Auf der einen Seite sollte Bewusstsein und Vernunft für Natur und Naturerkenntnis schon Voraussetzung sein, auf der anderen können beide doch selbst nur Naturprodukte sein. Wenn aber Bewusstsein und Vernunft selbst Naturprodukte sind, sind dann nicht auch die Normalgesetze des Erkennens selbst blosse Spezialfälle von Naturgesetzen? Das ist ohne Frage ganz richtig, nämlich für den empirischen Gesichtspunkt. Für ihn sind Vernunft und Bewusstsein Naturprodukte und Erkenntnisgesetze Spezialfälle von Naturgesetzen. Allein der empirische Gesichtspunkt ist unter transscendentalem selbst zum Problem geworden. Und wir haben es in den beiden Fällen, dass einmal Bewusstsein und Vernunft schon Voraussetzung der Natur, das andere Mal Produkt der Natur ist — und beides ist richtig, — wieder mit den verschiedenen Bedeutungen des Bewusstseins und der Vernunft zu tun; im letzten Falle mit der empirischen, im ersten mit der transscendentalen. Und wenn wir Bewusstsein und Vernunft als Produkt der Natur erkennen, so dürfen wir dabei bloss nicht vergessen, dass diese Erkenntnis selbst schon Bewusstsein und Vernunft voraussetzt. Und gerade daraus, dass die Vernunft ein Produkt der Natur ist, folgert Liebmann sehr richtig, dass dann „dem durchgängigen Naturmechanismus etwas eminent Logisches zu Grunde liegen muss“.[2]) Und wer sich etwa dazu verstiege,

[1]) Gedanken und Tatsachen, I, S. 171 ff.

[2]) Analysis der Wirklichkeit S, 564; zu vergleichen wäre auch Gedanken und Tatsachen, II, S. 28 ff. und 66 ff.

Liebmanns Begriff der Natur als „objektiver Weltlogik" unter Hinweis auf das Vernunftlose in der Natur, etwa die chemischen Elemente, die Mineralien, die Pflanzen und niederen Tiere, oder unter Hinweis auf das Vernunftwidrige und Disharmonische, etwa die Kliniken und Irrenhäuser als unhaltbar zurückweisen zu wollen, der würde, so möchte ich ihm auf diese Verstiegenheit bemerken, nur beweisen, dass er gar nicht wisse, worum es sich handelt und dass er wohl für Philosophie und Wissenschaft überhaupt verloren ist. Denn alles das, was gegen den Begriff der Natur als „objektiver Weltlogik" sprechen soll, spricht und zeugt für ihn. Denn alles das wird doch von Chemie, Mineralogie, von Botanik, Zoologie, von der Medizin überhaupt und der Psychiatrie im besonderen studiert, begriffen und erkannt. Sind nicht also die chemischen Elemente, die Mineralien, Pflanzen, Tiere, Kranke und Verrückte ebenso wie Gesunde, Objekt wissenschaftlicher Forschung? Und könnte es Objekte wissenschaftlicher Forschung geben ohne Logik, oder ist nicht schon der Begriff des Objektes wissenschaftlicher Forschung ein logischer Begriff ebenso, wie der Begriff der Natur?

Dass alles Naturgeschehen gesetzlich bestimmt ist, das ist das Fundament, auf dem Natur und Naturwissenschaft ruhen, ohne das Natur und Naturwissenschaft in der Luft schweben würden und, weil das etwas ganz Widersinniges wäre, — es ist doch, wie ich an anderer Stelle einmal betont habe, zu mindesten recht bemerkenswert, dass sich selbst Widersprechendes auch nicht existieren kann, worin sich doch auch schon zeigt, dass die Logik in gewisser Weise für die Existenz*möglichkeit* keine gleichgültige Sache ist! — überhaupt nicht existieren können. Alles Naturgeschehen von dem Gange der Gestirne bis zu jedem Buchstaben, den ich hier auf diesem Blatte an diesem Schreibtisch, mit dieser Tinte, dieser Feder schreibe, ist gesetzlich und naturnotwendig bestimmt. Die allgemeinste Form dieser gesetzlich notwendigen Bestimmtheit bezeichnet das allgemeine Kausalitätsgesetz. Es ist Grundlage der Möglichkeit einer Natur und Naturwissenschaft, Möglichkeitsgrundlage darum aller „wissenschaftlichen Erfahrung und Erfahrungswissenschaft".[1]) Es ist die allgemeinste Form aller inhaltlich bestimmten Naturgesetze und ihm gemäss stellt

---

[1]) Analysis der Wirklichkeit S. 569; vgl, die Klimax der Theorien S. 78 f.

sich jedes Geschehen in der Natur, jede Veränderung eines Objektes, wie Liebmann zu wiederholten Malen den Sachverhalt mit zwingender Schärfe einleuchtend macht, dar als „reale Konklusion eines objektiven Schlusses, dessen Major das Naturgesetz, dessen Minor der nächstvorangegangene Zustand des Objekts ist.“[1]) Das ist eben die „Logik der Tatsachen,“ das ist die Natur als „objektive Weltlogik.“

Die durchgängige, unverbrüchliche Naturgesetzlichkeit aber involviert die Idee der Einheit der Natur. Als Idee ist sie auch für den transscendentalphilosophischen Kritizismus unanfechtbar und unaufgebbar; und sie wird selbst von der exakten Naturwissenschaft mit derselben Notwendigkeit, mit der diese die Wahrscheinlichkeit des Zufalls als $\frac{1}{\infty}$ bestimmt, mit der Wahrscheinlichkeit $= 1$ postuliert.[2]) Wird die Idee aber als realer Einheitsgrund der Naturgesetzlichkeit selbst gedacht, so treten wir aus dem Gebiete der strengen Wissenschaft heraus und in das der Metaphysik hinein.[3]) Aber die Metaphysik bleibt für Liebmann selbst immer „kritische Metaphysik“. Das kritische Moment verbindet ihn auch an diesem Punkte mit Kant, so sehr sich hier auch sonst die Wege beider Denker scheiden mögen. Liebmanns Verhältnis zur Metaphysik würde eine besondere, lohnende Untersuchung fordern. Wir aber wollen hier streng bei unserem Thema bleiben und die Grenzen des Problems, die durch das Verhältnis von Kritizismus und Naturphilosophie unserer Untersuchung gezogen sind, nicht überschreiten. Aber auch im rein transscendentallogisch-kritischen Sinne behält der Satz seine Gültigkeit: „Ohne Regelmässigkeit und Gesetzmässigkeit wäre die Welt nicht Natur, sondern ein unbegreiflicher Wirrwarr; und dass sie eben dieses nicht ist, dies bedarf einer Ratio sufficiens.“[4])

Für das engere Verhältnis von Kritizismus und Naturphilosophie aber ist es weiterhin von einschneidender Bedeutung, dass die Mathematik ihre entscheidende Stellung innerhalb des Systems des Wissens und Erkennens überhaupt erhält und vom Kritizismus in ihrer Bedeutung für die Philosophie und die Naturwissenschaft

---

[1]) Analysis der Wirklichkeit S. 568; Gedanken und Tatsachen, I, 19 und S. 153; II, S. 215 f.

[2]) Analysis der Wirklichkeit S. 572 ff.

[3]) Gedanken und Tatsachen, II, S. 205 ff. und I, S. 126 ff.

[4]) Ebenda.

erfasst, dass mit einem Worte der „philosophische Wert der mathematischen Naturwissenschaft"[1]) kritisch erkannt wird. So wahr der Begriff der Quantität eine gesetzmässige Voraussetzung aller Erkenntnis ist, so wahr ist die Mathematik selbst ein integrierender Faktor des philosophischen und des naturwissenschaftlichen Denkens. Sie hat also nicht bloss den Wert einer negativen Instanz gegen die Gaukeleien falscher philosophischer Systeme. Freilich ist auch hier ihre Bedeutung von unschätzbarem Werte, und es hat für den Sachkundigen etwas ungemein Imposantes, zu bemerken, wie jede einfachste mathematische Relation als jener archimedische Punkt betrachtet werden kann, von dem aus alle Welten des Empirismus nicht bloss bewegt, sondern aus den Angeln gehoben, aus den Fugen gebracht werden können, um in sich selber zusammenzustürzen; jede einfachste mathematische Position ist ein Fels, an dem alles Gewässer empirischer Systeme sich zerschlägt, zerstiebt und als nebuloser Dunst auflöst. Allein so wichtig und wertvoll die Mathematik in dieser Funktion einer negativen Instanz sein mag, als wichtiger und wertvoller muss der Kritizismus sie in ihrer positiven Funktion für die Erkenntnis ansehen. „Alle Dinge und Ereignisse in der Welt sind Grössen."[2]) Darum wird unsere gesetzliche Naturerkenntnis erst durch die quantitative Bestimmung exakt, denn die Gesetzlichkeit der Natur fordert die quantitative Bestimmung. Unter dem Gesichtspunkte der Quantität erhält die naturwissenschaftliche Erklärung mit ihren prinzipiellen Voraussetzungen des Raumes, der Zeit, der reinen Bewegung, der Masse, der Beschleunigung, der kinetischen und der potentiellen Energie ihre grundlegende Stellung für das ganze System der Naturforschung, indem sie allein unter jenem Gesichtspunkte zur mechanischen Naturerklärung werden kann.[3]) Weil „alles in der Welt," so führt Liebmann, nach Erbringung des reichsten Materials aus dem Gebiete der exakten Forschung überhaupt und im Hinblick auf Newton insbesondere,[4]) aus, „quantitativ bestimmt ist," da also „schlechthin alles in der Welt, nenne es sich Ding, Eigenschaft, Zustand, Relation, Tätigkeit, Zustandswechsel oder wie sonst immer, quantitativ bestimmt ist, da Realität ohne quantitative

---

[1]) Analysis der Wirklichkeit, S. 275 ff.

[2]) a. a. O. S. 284.

[3]) Vgl. a. a. O. S. 60 ff.

[4]) a. a. O. S. 284 ff.

Bestimmtheit ein Unding, mithin letztere ein wesentliches Merkmal aller Wirklichkeit ist; da ferner die mathematische Naturwissenschaft die quantitativ bestimmten Gesetze der Wirklichkeit mit mustergültiger Strenge auf eine geringe Anzahl von Prinzipien zurückführt und aus ihnen ableitet; da endlich die quantitativen Merkmale sich aus qualitativen allein ebensowenig erklären lassen, wie umgekehrt," — so folgt, „dass die mathematische Naturwissenschaft stets einen integrierenden, und zwar vorläufig den formell vollendetsten Bestandteil der Philosophie ausmacht."[1])

Es ist nicht nur ein reiner Vorteil, den die Philosophie aus der Mathematik gewinnt, indem gerade an dieser das rein philosophische Verhältnis von der Sphäre der Anschauung und der Sphäre des Begriffes zur Klarheit gelangt, für das sich die begriffliche Sphäre der anschaulichen gegenüber als die umfassendere erweist. Vielmehr vermag gerade mit Hilfe der Mathematik auch die erkenntnistheoretische Fragestellung der mechanischen Naturerklärung ihre rechte Stelle innerhalb der Wirklichkeitsanalysis anzuweisen. Vor dem Forum des erkenntnistheoretischen Kritizismus erweist sich die mechanische Naturerklärung als Hypothesis des Naturverständnisses und der Naturerkenntnis, ohne aber als Metaphysik, als welche sie in materialistischen Dogmatismus umschlüge, standhalten zu können.[2]) Es ist im besonderen die Atomtheorie, die Liebmann mit mathematischer Strenge in den dynamischen Sinn überführt.[3]) Die Gründe, die gegen den Atomismus als Metaphysik und damit gegen die Absolutheit des Atomes, das richtig als „sowohl logisch als historisch ein Sprössling" des Substanzgesetzes erkannt wird,[4]) ins Feld geführt werden, sind zum guten Teile mathematischer Natur. Denn es ist nicht bloss die „Irreduzibilität des Geistigen", die unmöglich ist, wenn dessen materielle Grundlagen, die wir nun einmal gezwungen sind als solche anzunehmen, selbst als absolut gesetzt werden, was gegen die Absolutheit der Atome streitet. Ihr widerspricht vor allem die Phänomenalität des Raumes, zufolge deren das im Raume gesetzte Atom selbst nur phänomenale, nicht absolute Bedeutung

---

[1]) a. a. O. S. 306.

[2]) Gedanken und Tatsachen I, S. 95 ff.

[3]) Analysis der Wirklichkeit, S. 311 ff.; vgl. auch Gedanken und Tatsachen I, S. 48 ff. und S. 209 ff., sowie die Klimax der Theorien, S. 25.

[4]) Gedanken und Tatsachen I, S. 215.

haben kann, und sodann — last not least! — „die Relativität der Grössenbegriffe", vermöge deren es unendlich viele Ordnungen des Unendlich-Kleinen und ebendarum auch des Unendlich-Grossen giebt.[1]) Das aber sind gerade fundamental-mathematische Instanzen. Auf sie sind wir in letzter Linie auch verwiesen, um — und dafür führt Liebmann den glücklichsten und wertvollsten Nachweis — die Masse als „ein rein intensives Merkmal" zu erkennen.[2]) Man kann vielleicht dennoch dem Atom eine höhere Bedeutung als die eines „Interimsbegriffes"[3]) vindizieren, ohne ihm eine absolute Realität zuzuschreiben, indem sich schliesslich zeigen liesse, dass sowohl der regressive, wie der progressive Weg der Wirklichkeitsanalyse durch den Atombegriff bleibend hindurchführen müsse, sodass sich das „Interim" nicht zeitlich auf den Begriff, sondern logisch auf seine Stellung innerhalb der Analysis der Wirklichkeit selbst beziehen müsste. Allein das auszuführen mag einer späteren Untersuchung vorbehalten bleiben. Bei dieser Gelegenheit wäre es recht abgeschmackt, wollte einer etwa, um nur ja seine eigene liebe Meinung zu vertreten, mit Liebmann in eine Diskussion eintreten. Wir wollen es hier überall nur mit Positivem zu tun haben, und dessen bietet uns Liebmann soviel, dass wir kaum annähernd eine Vorstellung davon geben können. Zeit und Raum hier mit Kritik zu verzetteln wäre entweder töricht oder eitel, weil gerade in diesem Augenblicke dieser Gelegenheit unwürdig. Vielmehr sei hier ausgesprochen, dass selbst der, der dem Atombegriff eine höhere Bedeutung als die eines „Interimsbegriffs" geben mag, doch die Bedeutung der prinzipiellen Wendung zum Dynamismus und den Wert ihrer Begründung durch Liebmann nicht zu verkennen braucht. Schon die Gründe, die Kant, der den Dynamismus bekanntlich begründet hat, indem er an die Stelle letzter starrer Körper (Corpusceln, Atome) Kräfte als Fundamente der Natur setzte, waren wichtig genug; die exakte Forschung gerade der letzten Dezennien von der Entdeckung des Gesetzes von der Erhaltung der Energie bis zu der der Radioaktivität und bis zu den modernsten Umgestaltungen in den physikalischen Theorien über die Struktur der Materie hat für den Dynamismus Gründe auf Gründe gehäuft. Und was Liebmanns Kritizismus für den naturphilosophischen Unterbau des

---

[1]) a. a. O. I, S. 224 ff.

[2]) Ebenda I, S. 65,

[3]) Analysis der Wirklichkeit, S. 311 f.

Dynamismus leistet, hat bleibenden Wert. Nie und nirgends sonst ist mit der begrifflichen Schärfe, wie bei ihm, die Masse als „rein intensives Merkmal" angesprochen. Und dass das in letzter Linie auch die grundlegende Bedingung ist für die für alle mechanische Naturerklärung notwendige Voraussetzung, den Energieumsatz als reziprokes Kausalverhältnis zwischen dem Wechsel der Massenkonfiguration, die ja als solche auch schon der mathematischen (nämlich geometrischen) Bestimmung untersteht, und der Beschleunigungsintensität ansprechen zu können, das zeigt Liebmann in zwingender Weise,[1]) wie er es auch mit Recht gegen die Absolutheit der Atome geltend macht. Rein physikalisch-immanent, ohne metaphysische Aspirationen, fordert jedenfalls bereits der Begriff des Naturgesetzes den der Naturkraft als logische Ergänzung.[2]) Insofern bedarf der Kraftbegriff innerhalb der kritischen Naturphilosophie einer kritischen Analyse; diese erweist ihn für den Kritizismus als notwendigen Grenzbegriff, der für die Physik, wie das Newton deutlich genug ausgesprochen, die Transformation ins Mathematische, also die mathematische Bestimmung selbst fordert.[3]) Mit ihm werden keine geheimen spirits eingeführt, solange er lediglich im mathematischen Funktionsverhältnis zur Massenbeschleunigung betrachtet wird, wie das auch Newton tat, solange er z. B. als Physiker nicht „causam gravitatis" suchte, sondern lediglich „per vim gravitatis" erklärte, ob er freilich als Physikotheologe diesem trefflichen Grundsatze, den er als Physiker stets befolgte, nicht treu geblieben ist. Man denke also hier nicht an irgendwelche moderne hylozoistische Phantastereien. Ausdrücklich heisst es einmal: Von dem „Aberglauben der Alchymisten unterscheidet sich nur dem Grade, nicht der Art nach, der phantastische Hylozoismus des Cardanus, des Giordano Bruno und

---

[1]) Gedanken und Tatsachen I, S. 73 f. und 84 f.

[2]) Ebenda S. 181 ff. und Analysis der Wirklichkeit, S. 287 ff.

[3]) Dass Liebmann dabei die vis a tergo und die vis a fronte einer eingehenden kritischen Prüfung unterzieht und beide in ihrem Wertverhältnis zu einander misst, das zu behandeln, gehört vielleicht als zu speziell nicht mehr zu unserem Thema. Es soll aber, da hier doch auch eine philosophische Aufgabe vorliegt, nicht unerwähnt bleiben, wie hier auch ausdrücklich auf die feinen Erörterungen über das Energieprinzip, insbesondere auf die im Grunde doch unanfechtbaren, logisch meisterhaft vorsichtigen Ausführungen über den zweiten Hauptsatz verwiesen sei (vgl. besonders Analysis der Wirklichkeit, S. 403 ff. und Gedanken und Tatsachen I, S. 206 ff.).

anderer Italiener des sechzehnten Jahrhunderts, bei denen mystische Sympathien und Antipathien das wirksame Agens sind, welches die Gestirne durch den Raum treibt und die Körperwelt im Ganzen erhält." [1]) Und das gilt von aller mystischen Naturphilosophie bis auf den heutigen Tag, ob sie nun mit Schopenhauer den blinden „Weltwillen" oder nach anderen berühmten Mustern, die logisch unverdaute „Substanz" oder sonst ein Wort zum agierenden Weltfetisch macht. Für die Naturwissenschaft ist alles das nichts als aus Worten bereitetes System.

Wenn darum die Philosophie der Naturwissenschaft ganz *allgemein* als Kausalitätslehre und Kausalforschung angesprochen wird, so kann es nach dem Vorangehenden nicht mehr zweifelhaft sein, in welchem Sinne das gemeint ist. Die *besondere* Bedeutung jedoch, in der hier die Kausalforschung zu verstehen ist, bedarf noch einer näheren Bestimmung. Für das Kausalproblem hat Liebmann eine alte Unterscheidung in vertiefter Bedeutung von neuem fruchtbar gemacht. Es ist die alte Unterscheidung der causa occasionalis von der causa efficiens, die für kein geringeres Problem als das der Kausalität im Sinne Humes und Kants — vielleicht richtiger: Kant contra Hume —, der Controverse, ob die Kausalbeziehung analytisch oder synthetisch sei, eine Bedeutung gewinnt, die nun ihrerseits angesichts des eigentlich auch neuen Problems, selbst eine neue Bedeutung sein muss. Dass die blosse „Kraft" ohne Wirkungsbedingungen ebensowenig einen Effekt hat, wie Wirkungsbedingungen ohne Kraft, das ist es, was *aus der synthetischen Natur des Kausalgesetzes analytisch folgt.* Insofern nun die a priori gesetzte Ursache nie der empirischen Beobachtung zugänglich ist, die sich immer nur den empirisch wahrnehmbaren Wirkungsbedingungen zuwenden kann, insofern aber eines ohne das andere den Sinn verliert, und also auch die empirischen Wirkungsbedingungen, ebensowenig ohne die a priori gesetzte Ursache gedacht werden können, wie diese ohne sie, ist unsere heutige Naturwissenschaft kausaler Occasionalismus, und zwar *immanenter Occasionalismus* [2]) zum Unterschiede von dem transscendenten dogmatischen Occasionalismus der vorkritischen Cartesianer. In diesem immanenten Sinne haben wir in letzter Linie auch den Begriff der „Naturkraft" zu verstehen, der für den immanenten

---

[1]) Gedanken und Tatsachen I, S. 149.

[2]) Analysis der Wirklichkeit S. 193.

Occasionalismus die Funktion übernommen hat, die im transscendenten Occasionalismus Gott angewiesen war. Deus war causa efficiens. Der kritischen Naturphilosophie aber kann die causa efficiens lediglich und ausschliesslich einen wissenschaftlichen Begriff bedeuten im Sinne streng mechanischer Naturerklärung.

Die mechanischen Gesetze behaupten ihre Gültigkeit auch innerhalb der Sphäre des organischen Lebens, selbst wenn der Organismus für die Erklärung die Bedeutung eines Grenzbegriffs behält.[1]) Die funktionale Korrelation der Teile zur systematischen, nicht blos zur aggregativen Einheit des Ganzen bezeichnet das Wesen des Organismus. Darin liegt zunächst das Faktum der Naturzweckmässigkeit, seine Deutung und Erklärung mag sein, welche sie wolle. Auch hier gilt es, Faktum einerseits und Deutung und Erklärung des Faktums anderseits scharf und klar von einander zu unterscheiden, wenn man nicht von vornherein das ganze Problem des Organischen von Grund aus verwirren will. Faktum ist zunächst die Naturzweckmässigkeit in dem Sinne, dass das Ganze und jeder seiner Teile wechselweise sowohl Ursache als auch Wirkung ist, und in dieser Wechselseitigkeit liegt weiter die andere, dass das Ganze und jeder seiner Teile wechselseitig sowohl Zweck als auch Mittel ist.[2]) Das Faktum gilt es zunächst als Faktum anzuerkennen. Über seine Erklärung ist aber damit noch nichts ausgemacht. Aber schon aus den obersten Bedingungen der Möglichkeit einer Naturerkenntnis überhaupt ergiebt sich mit Notwendigkeit eine Forderung. Sie formuliert Liebmann auf folgende Weise: „Innerhalb der Grenzen der menschlichen Vernunft ist die Idee des vollendeten Naturmechanismus, d. h. das Ideal einer mechanischen Kausalerklärung sämtlicher, auch der zweckmässigen Naturerscheinungen ein aus dem Prinzip der Kausalität notwendig fliessendes Verstandespostulat, dessen Erfüllung als möglich vorauszusetzen und mehr und mehr zu verwirklichen als eine Grundpflicht und Lebensbedingung des wissenschaftlichen Denkens betrachtet werden muss.“[3]) Damit ist auch die Urzeugung ein notwendiges Postulat. So ist die einzig mögliche Position des konsequenten philosophischen Kritizismus dem Problem des Lebens gegenüber bezeichnet.

---

[1]) Analysis der Wirklichkeit S. 338 ff.

[2]) Gedanken und Tatsachen II, S. 147.

[3]) a. a. O. II, S. 171.

Wie wir nun vorhin bereits zwischen Faktum und Erklärung des Faktums, so müssen wir nun zwischen Erklärung und Entstehung scharf unterscheiden; wir müssen weiter die verschiedenen Unterscheidungen, die in Liebmanns eben zitierten Worten implizite gemacht sind, auch explizite durchführen und ansehnlich unterstreichen; die Unterschiede, als da sind zwischen Postulat und Erfüllung des Postulats; und hinsichtlich der Erfüllung wiederum die Möglichkeit der Erfüllung von deren wirklicher Vollendung. Und wenn ich diesen scharfen, logischen und unanfechtbaren Unterschieden ernstlich ins Auge sehe, so muss ich im Hinblick auf die gegenwärtigen Strömungen in der Biologie bekennen: Zwei Dinge sind es, die mir da unverständlich geblieben sind: Auf der einen Seite ist es mir unbegreiflich, wie Reinke sich so sehr über Kants Stellung zur Biologie — oder über seine Stellung zu Kant — zu täuschen vermag, um glauben zu können, dass seine Ansichten mit denen Kants verwandt sein, ja auch nur das Geringste zu tun haben sollten. Auf der anderen Seite verstehe ich es nicht, wie August Weismann, dessen biologische Grundansichten im Prinzip, soviel auch im Einzelnen davon abbröckeln möge, für spätere Generationen in der Biologie das bedeuten werden, was uns heute in der Physik das Energieprinzip bedeutet, wie also Weismann sich auch nur einen Augenblick im Gegensatz zu Kant stellen und Kants „Teleologie“ in einem ganz falschen Lichte sehen kann. Im Prinzip ist der „Weismannismus“ nichts anderes als die grandioseste Durchführung jenes Programms, das Kant in der Kritik der Urteilskraft bereits der Biologie gestellt hat. Und so wenig auch hier alles vollendet sein mag — in der Wissenschaft giebt es keine Vollendung —, so sehr darum manches der Verbesserung fähig und bedürftig sein mag, die Grundzüge der Weismannschen Theorie werden bleiben und sie werden vielleicht dann erst richtig verstanden werden, wenn Spencer und mancher andere popularbiologische Philosoph unserer Tage längst vergessen ist. Gerade darum aber müssen wir Weismanns Ansicht, als habe Kant oder als wollte der philosophische Kritizismus sonst den Zweck als naturwissenschaftliches Erklärungsprinzip an die Stelle des mechanischen setzen, energisch widersprechen. Kant hat diese „faule Teleologie“ als den „Tod aller Naturphilosophie“ bezeichnet. Und wenn Liebmann, wie wir sahen, den „vollendeten Naturmechanismus, d. h. das Ideal einer mechanischen Kausalerklärung sämtlicher, auch der zweck-

mässigen Naturerscheinungen" postuliert, wenn ihm die „causae finales mythisch" sind, wenn sie ihm vor dem Forum des Kritizismus in die „Mythologie" gehören, nicht in die Naturwissenschaft,[1]) so leuchtet ein: die These Weismanns,[2]) dass wir „überhaupt danach streben dürfen, die Entstehung der Zweckmässigen mit Ausschluss zwecktätiger Kräfte im Prinzip zu begreifen", ist zugleich die Position der kritischen Naturphilosophie. Dass das aber „entgegen der Meinung Kants" sei, — das ist ein Irrtum Weismanns. Vielmehr ist dieses Streben, wie Liebmann gesagt hat, „Grundpflicht und Lebensbedingung des wissenschaftlichen Denkens". Wenn wir nun trotzdem von einer „teleologischen Idee der Naturtechnik" reden, so muss daraus schon folgen, dass sie dem Mechanismus nicht nur nie und nirgends Abbruch tut, oder gar widerspricht, sondern ihn sogar fordert.[3]) Um das zu erhärten, brauchen wir noch keineswegs das Gebiet der Metaphysik zu betreten und das der Wissenschaft zu verlassen. Wer ein grandioses Beispiel aus der Geschichte für eine widerspruchslose Vereinigung von Mechanismus und Teleologie im Metaphysischen haben will, der denke an Goethe, der bei seiner ausgesprochenen „Abneigung gegen die Endursachen", die Synthese beider antithetischer Glieder darin findet, dass er das Zweckvolle mit kausaler Notwendigkeit entstanden und die kausale Notwendigkeit zweckvoll wirksam denkt. Man wird in gewisser Weise heute auch an Bölsche, den poetischen Metaphysiker, denken dürfen. Und — last not least! — Liebmanns kritische Metaphysik hat im philosophischen Sinne das Problem am profundesten aufgegraben. Allein, wie er selbst sagt, hier „reicht der Begriff der Teleologie weit über das Gebiet der Naturphilosophie hinaus".[4]) Auf dieses aber haben wir uns hier gerade zu beschränken. Die vom Kritizismus für die Naturphilosophie geforderte Unterscheidung zwischen dem Faktum des Zweckmässigen und seinem Begreifen und Erklären, die ja übrigens auch in den zitierten Worten Weismanns mit klassischer Deutlichkeit zum Ausdruck gelangt, ist für die exakte Fragestellung der fundamentale Ausgangspunkt. Insofern nun aber auch als biologische Erklärung unter kritischem

---

[1]) Analysis der Wirklichkeit S. 396.

[2]) Weismann, Vorträge über Deszendenztheorie, 2. Aufl., S. VII.

[3]) Gedanken und Tatsachen, II, S. 171.

[4]) Ebenda, I, S. 274. Über die metaphysische Seite der Teleologie vgl. auch schon S. 266 ff., ferner II, S. 141 ff.

Gesichtspunkte ganz allein die mechanische Kausalerklärung dienen kann, ist und bleibt es ein Postulat, die organischen Prozesse auf physikalisch-chemische zu gründen, „auf dem Mechanismus den Chemismus und auf dem Chemismus den Organismus" aufbauen.[1]) Nachdem Lotze in der Philosophie den spiritus mysticus der Lebenskraft logisch totgeschlagen hat, ist eben damit der Vitalismus, dessen dogmatisch-metaphysische Preisgabe für das exakte Gebiet vor allem das Gesetz von der Erhaltung der Energie fordert, gestürzt.[2]) Fortan gilt: „das Wort ‚Lebenskraft' bezeichnet nicht sowohl einen Begriff, als eine Begriffslücke".[3])

Allein gerade hier muss der Kritizismus, sofern er eine Selbstverständigung des wissenschaftlichen Denkens sein soll, vor phantastisch übereilten dogmatischen Spekulationen warnen und darauf hinweisen, dass wir mit den bisherigen Ausführungen noch nie und nirgends die begriffliche Sphäre des blossen Postulats verlassen und also auch gar nicht in die seiner Erfüllung eingetreten sind. Möglich muss die Erfüllung sein, insofern überhaupt Naturerklärung möglich sein muss, wenn Wissenschaft möglich sein soll. Allein von der logischen Möglichkeit bis zur Wirklichkeit im empirisch-Faktischen ist noch ein weiter Weg. Und unter diesem Gesichtspunkte bleibt es zunächst selbst noch Problem, ob das Postulat sich jemals ohne Rest erfüllen lasse oder ob wir ein für Physik und Chemie unauflösliches Problemresiduum auch dann zu konstatieren hätten, wenn wir diese Wissenschaften in einem uns unerreichlichen Zustande des Ideals denken, weil wir über diesen als solchen selbst nichts wissen können.[4]) Das auch trotz der bereits von Kant prophezeiten, also als logisch möglich angenommenen und nun von der Wissenschaft als reale Möglichkeit erwiesenen mechanischen Herstellung des Organischen. Aber ein anderes ist und bleibt auch jetzt die Entstehung, ein anderes die Erklärung der Entstehung.

Hat darum in der Biologie auch die Mechanik allein das Recht des Erklärens als Mechanik des Lebens, so zeigt sich der scharfen kritischen Grenzbestimmung doch sofort, dass bei dem Unterschied zwischen dem Postulat und seiner Erfüllung das Leben als noch nicht gegebenes, darum selbst erst noch zu erklä-

---

[1]) Analysis der Wirklichkeit, S. 384.

[2]) Ebenda, S. 338 ff.

[3]) Gedanken uud Tatsachen. I, S. 244.

[4]) Ebenda I, S. 110.

rendes Leben Problem bleibt. Und hier tritt der Zweckbegriff in seine Rechte, und zwar auch für die exakte Forschung, freilich nicht als erklärende Kategorie,[1] sondern als regulativ-heuristisches Prinzip. Dadurch wird die Deszendenztheorie ein für allemal unter dem Gesichtspunkt des Kritizismus richtig als regulativ methodische Hypothese erkannt, an der sich die frühere Unterscheidung zwischen occasionalen und effizienten Ursachen aufs glänzendste bewährt, insofern auch hier die occasionalen Ursachen sich als das der mechanischen Forschung Zugängliche erweisen, der „permanente Realgrund" aber nichts anderes als das Lebensproblem selber bezeichnet. Damit wird an die Stelle des dogmatischen Standpunktes des Vitalismus, unter Wahrung seines lediglich methodisch berechtigten Problemkernes, die Problematik gesetzt. Für ihn tritt ein die Methode eines heuristischen Prinzips in Form der Deszendenztheorie, die selbst nicht dogmatischer Standpunkt, sondern Hypothese und Methode der Forschung bleiben muss, da über die Heuristik hinaus in der exakten Forschung für die Erklärung die mechanischen Gesetze in Kraft bleiben müssen, auch wenn diese ihrerseits bisher das Faktum des Lebens selber aus dem Stadium des Problems in das der Erklärung nicht überzuführen vermocht haben.[2] Das Leben mit den Bestimmungen der Variabilität, Erblichkeit, Entwickelungsfähigkeit, Fortpflanzungsfähigkeit bilden so auch für den Darwinismus immer schon die Voraussetzung, und dieser vermag lediglich die Gesetze der Umwandelung und Entwickelung der immer schon vorausgesetzten Lebewesen zu ermitteln. Dabei leistet ihm die heuristische Teleologie, bei der man freilich weder an die gerade von Kant ein für allemal abgetane Physikotheologie,[3] noch an eine anthropomorphistische Nützlichkeitsteleologie,[4] die ja nichts anderes als ein närrischer Einfall ist, denken darf, die wesentlichsten Dienste. Allein daraus folgt, dass der Darwinismus keineswegs bereits das Postulat mechanischer Naturerklärung restlos erfüllt hat. Er bezeichnet zwar einen ungeheuren Fortschritt dem Vitalismus gegenüber, der „beim Eintritt in die Organologie und Biologie der

---

[1]) Vielleicht könnte man das auch so ausdrücken: Der Zweck ist überhaupt keine naturwissenschaftliche, sondern eine naturphilosophische Kategorie.

[2]) a, a. O. I, S. 250 ff. und Analysis der Wirklichkeit S. 340 ff.

[3]) Gedanken und Tatsachen II, S. 157.

[4]) Ebenda. S. 147.

Physik und Chemie den Rücken zukehrte, um sie draussen im Vorzimmer unbeachtet und nur gelegentlicher Winke harrend stehen zu lassen",[1]) ihnen also im besonderen eine ähnliche untergeordnete Domestikenrolle anwies, wie zeitweise eine gewisse philosophische Spekulation der Naturwissenschaft überhaupt. Demgegenüber hat der Darwinismus wenigstens das Postulat einer erklärenden Wissenschaft allen Ernstes aufgenommen, wenn sich vor der Kritik auch herausstellt, dass er noch keineswegs ein Prinzip „mechanischer Erklärung", sondern ganz allein ein solches „historischer Erklärung"[2]) ist. Es ist also zum mindesten sehr übereilt, nun in Darwin den Kantischen „Newton des Grashalms" zu sehen. Wie Kant sagt: gebt mir Materie und ich will euch erklären, wie daraus die Welt mechanisch entsteht, so kann also Darwin sagen: gebt mir Lebewesen und ich will euch erklären, wie sie sich kausalmechanisch umbilden und entwickeln. Aber ebensowenig, wie Kant sagen konnte: ich will euch die Materie selbst erklären, so wenig hat Darwin sagen können: ich will euch aus der Materie das Leben selber erklären. Mit dem „Newton des Grashalms" hat es also „mindestens, mildestens" — gute Weile. Das letzte Jahrzehnt hat uns freilich einer Theorie der Materie im höchsten Sinne näher gebracht. Eine Theorie des Lebens im höchsten Sinne wird immer freilich eine unaufgebbare Idee der Wissenschaft darstellen müssen. Ob sie aber nicht selbst immer Idee bleiben wird — darüber erlasse man uns billig alles Prophezeien. Wir können Geschichte nicht a priori konstruieren. Jedenfalls aber sind die Fundamentalbegriffe der Biologie, wie Variabilität, Entwickelungsfähigkeit, Erblichkeit, Fortpflanzungsfähigkeit zwar notwendige Prämissen, aber sie sind als solche schon historischer Natur. In mechanischer Hinsicht aber sind sie Problem. Und diese konzentrieren sich recht eigentlich in dem der Vererbung. Für dieses Problem aber kommt alles darauf an, dass man nicht aus der unverstandenen Vererbung die Lebewesen, sondern aus den verstandenen Lebewesen die Vererbung zu verstehen sucht. Das ist es, was Liebmann von einer kausalen Erklärung des organischen Lebens mit Recht fordert.[3]) Und darin liegt im Prinzip die unvergängliche Bedeutung der Weismannschen Keimplasmatheorie, die Liebmann freilich nur kurz

---

[1]) Analysis der Wirklichkeit S. 337.

[2]) Gedanken und Tatsachen I, S. 257.

[3]) a. a. O. II, S. 166.

erwähnt. Die Vererbung ist zunächst keine Erklärung, sondern ein Problem.[1]) Und wenn wir diesen echt kritischen Gedanken auf die bedeutendste Vererbungstheorie anwenden, so können wir sagen: er findet an dem Gedanken der Vererbungssubstanz seine exakte Darstellung. Unter kritischem Betracht wird die Zukunft freilich diese gleichsam zu entsubstanziieren haben. Aber sie ist trotzdem von eminent kritischer Bedeutung. Das Keimplasma ist kein alle Rätsel hinwegrätselndes Universalmittel, sondern philosophisch betrachtet gleichsam eine kritische Warnungstafel vor dem naiven Darauflosdogmatisieren in der Deszendenztheorie. Hier wird davor gewarnt, das, was Liebmann die permanente Ursache nennt, bei Seite zu schieben oder in occasionale aufzulösen und zugleich bezeugt, dass aller Analyse ein unauflöslicher Problemrest verblieben ist. Und alle „Widerlegungen", die Weismanns Theorie bisher gefunden hat — das ist ein gemeinsamer Grundzug, den ich bei allen, soweit sie mir bekannt geworden sind, angetroffen habe —, haben nur das Verfängliche an sich, dass sie sich heimlich, ohne es zu wissen und zu wollen, über die Prinzipien hinwegsetzen, ohne die überhaupt keine Mechanik möglich ist, insbesondere über das sogen. dritte Newtonische, ja eigentlich auch schon über den Fundamentalgrundsatz jeder Erklärung überhaupt, dass aus Nichts auch Nichts werden kann. Freilich kann darauf hier nicht eingegangen werden, da ich mich allein auf das Prinzipielle beschränke, zumal da mehr im Speziellen noch das biologische Problem hier behandelt werden soll. Vielmehr sei zum Schluss noch ein Wort über ein Spezialproblem der Biomechanik, das man als Psychomechanik bezeichnen könnte, gesagt:

„Als ein Corollarium des allgemeinen Kausalprinzips," sagt Liebmann, „bleibt auch der Gedanke einer psychologischen Mechanik", das „Ideal der Psychologie", wieweit diese auch immer hinter dem Ideal zurückstehen mag.[2]) Denn alles Psychische untersteht selbst Naturgesetzen, die eben „psychologische Naturgesetze"[3]) sind. Weil nun auch im Psychophysischen die Ermittelung gesetzmässiger Kausalzusammenhänge im besonderen ebenso Aufgabe bleibt, wie dies überhaupt Aufgabe aller rationellen Wissenschaft ist, so billigt Liebmann konsequenterweise auch den Satz Lichtenbergs: „Der Materialismus bildet die Asymptote der Psychologie", um zugleich

[1]) Analysis der Wirklichkeit S. 438.

[2]) a. a. O. S. 476.

[3]) Gedanken und Tatsachen II, S. 66.

die in dem Begriff der Asymptote zu Tage tretende kritische Grenzbestimmung scharf zu beleuchten und zu würdigen.[1]) Denn dass damit dem Materialismus als System metaphysischer Weltanschauung nicht das Wort geredet wird, braucht kaum noch besonders hervorgehoben zu werden. Das versteht sich nach den früheren Ausführungen eigentlich von selbst.[2]) Denn alle wissenschaftlich brauchbare Naturphilosophie hat ja ihre letzte Entscheidungsinstanz auch hier im Kritizismus. In jenem Lichtenbergschen Satze kündigt sich also für den Kritizismus kein System an, es ist vielmehr in ihm eine Aufgabe, ein methodisches Postulat bezeichnet. Und auch hier haben wir nicht bloss zwischen dem Postulat und seiner Erfüllung zu unterscheiden, es bleibt auch zu bedenken, dass Postulat, wie Erfüllung des Postulates zu ihrer Möglichkeit und um überhaupt einen logischen Sinn zu haben nicht bloss einen anderen Begriff der Materie, als den hergebrachten, sondern auch einen anderen Begriff der Natur, als den naiven landläufigen voraussetzen. Es ist das eben der Naturbegriff im Sinne des philosophischen Kritizismus, der in dem Satze formuliert war, dass der Verstand seine Gesetze nicht aus der Natur schöpft, sondern ihr die Gesetze vorschreibt.

---

[1]) Analysis der Wirklichkeit S. 536.

[2]) a. a. O. S. 537 f. Über das Gehirn als „logisch denkendes Automaton" vergl. auch S. 552 ff. Hier wird in einer ausserordentlich interessanten und neuen Weise, in einer Art von psychophysischem Paradoxon, über den psychomechanischen Zusammenhang Aufschluss erteilt, der aber in das Spezialproblem des Verhältnisses von Physischem und Psychischem gehört.

Otto Liebmann als Dichter.

Von Fritz Medicus.

„Wenn ich Altäre zu errichten hätte, so würde ich dem Λόγος und der Ἀγάπη, der Vernunft und der Liebe, Altäre errichten.“ Liebmann scheint in diesen Worten — sie stehen am Schluss einer Abhandlung über den Ursprung der Werte — zu sagen, dass er, als Philosoph, keine Altäre zu errichten hat. In der Tat kann eine oberflächliche Kenntnisnahme seiner bekanntesten Werke zu der Meinung verführen, Liebmann sei der typische Vertreter jenes Kantianismus, der seine Lebenssphäre im Bewusstsein der Begrenztheit aller Vernunft hat. Wo „kritische Besonnenheit“ als das Letzte und Höchste gepriesen wird, was der Philosoph zu bewähren hat, da werden keine Altäre errichtet: des kritischen Gedankens Blässe lässt selbst die alten Altäre veröden, indem sie von allen Gaben, die etwa dort dargebracht werden möchten, ihren Tribut einzieht; alles lebendige Feuer, aller Enthusiasmus fällt ihr, der schneidenden Kritik, zum Opfer: sie selbst ist dann die einzige Opferstätte — eine Opferstätte, die nicht durch das Übermass des belebenden Feuers tötet, sondern die nichts ist als die eisige Negation des Lebens.

Nun ist es in einer gewissen Hinsicht ganz wahr, dass der Philosoph keine Altäre zu errichten hat: sein Geschäft ist theoretische Reflexion. Und die Reflexion begeistert sich nicht. Andrerseits aber wurzelt die Reflexion selbst im Leben; sie ist nicht von sich selbst, nicht *causa sui*. Und sie ist auch nicht um ihrer selbst willen, nicht Ziel ihrer selbst. Wir reflektieren nicht, um zu reflektieren. Sondern wie die Reflexion im Leben wurzelt, so strebt sie auf das Leben hin. Wir reflektieren um des Lebens willen. Philosophie erhöht das Leben. Sie trägt in das Leben, das zunächst eine blosse Tatsache ist, die weiter nichts zu bedeuten hat, als dass sie eben da ist, ein Bewusstsein seiner selbst hinein. Ein philosophisch selbstbewusstes Leben ist in

höherem Sinne Leben als ein solches, das in den Schranken der nichts von sich selbst wissenden Naturgesetzlichkeit verläuft.

Von hier aus lässt sich verstehen, dass durch die Philosophie ein neuer Enthusiasmus wachgerufen werden kann. Nicht sie selbst zwar ist es, die Altäre baut. Aber wo das Leben von ihr ergriffen ist, wo das Leben durch sie sich selbst ergriffen hat, da wird es andere Altäre bauen als vordem, und es wird im Altäre-Bauen sich selbst verstehen, es wird wissen, warum es diese Altäre baut. Das von der sich selbst nicht kennenden Naturgesetzlichkeit gefesselte Leben baut weder dem *Λόγος* noch der *Ἀγάπη* Altäre: es ist vernunftlos und selbstsüchtig — gerade auch da, wo es Altäre baut.

Der Philosoph als solcher hat überhaupt keine Altäre zu errichten; er hält sich in der kühlen Sphäre der Reflexion. Aber die philosophische Reflexion steigert das Leben der Persönlichkeit, und die Persönlichkeit wird Altäre bauen. Die philosophisch gebildete Persönlichkeit wird es um so sicherer tun, je näher in ihr die philosophische Reflexion an ihr Ziel herangekommen ist. Meist freilich wird es nur ein bescheidener Hausaltar sein können: denn Altäre, die sich sehen lassen dürfen, baut nur der Künstler — der Architekt oder, im metaphorischen Sinne, der Dichter, der Komponist u. s. w. Mit Fug aber bemerkt Liebmann, der Philosoph, einmal, dass die beiden grundverschiedenen Anlagen zu theoretischer Reflexion und zu künstlerischer Produktion nicht häufig in derselben Persönlichkeit vereinigt sind. Zu den Ausnahmen von dieser Regel gehört ohne Zweifel Liebmann selbst.

Liebmanns Gedichte sind philosophische Gedichte, sofern sie der Ausdruck eines philosophisch gebildeten Persönlichkeitslebens sind. Es sind keine Ergüsse zufälliger Stimmungen: Der Philosoph lässt sich nicht durch die Umstände machen, sondern über das, was ihm auf seinem Wege begegnet, giebt er sich Rechenschaft: so entreisst er es dem blinden Ungefähr und macht es zu einem Moment seiner durch innere Notwendigkeit in sich geschlossenen Persönlichkeit. Der Philosoph hasst das unüberwundene Ungefähr. Darum sagt er nur dann etwas, wenn er weiss, dass er etwas zu sagen hat. Im Schwätzer tobt sich das Ungefähr aus. Philosophische Kultur ist dagegen notwendig vornehm. Das ist denn auch einer der allerunausweichlichsten Eindrücke, die Liebmanns schriftstellerische Eigenart auf den Leser machen muss: Hier ist grösste Vornehmheit. Schon der Stil

der ganz eigentlich philosophischen Arbeiten verrät das; mehr noch naturgemäss zeigen es das Kriegstagebuch und die Gedichte. Welche Abneigung gegen das Laute, Aufdringliche, Unanständige, mit einem Wort gegen alle Volksrednerallüren! Wie prachtvoll bricht oft im Kriegstagebuch die Empörung über die lärmende, prahlerische Nichtigkeit des französischen Wesens hervor!

Vornehmheit ist die formale Eigenschaft philosophischer Kultur. Sie ist die notwendige Erscheinungsweise jener inneren Haltung, die alles Ungefähr, das im eigenen Innern aufsteigen möchte oder das von aussen kommend Anerkennung beansprucht, als eine Hemmung erlebt, als einen Anstoss, der überwunden sein will. Aber wenn es zur Vornehmheit gehört, nur dann etwas zu sagen, wenn man etwas zu sagen hat, so stellt jeder vornehme Mensch dem, der ihn verstehen will, die Aufgabe, nun auch danach zu fragen, was denn dieses Etwas ist, das den Inhalt seiner Persönlichkeit ausmacht. Keine Persönlichkeit besteht aus Vornehmheit allein, eben weil das nur eine formale Eigenschaft ist; weil Vornehmheit nur die Form bezeichnet, in der dasjenige erscheint, was diese Persönlichkeit an Inhalt in sich trägt. Liebmann hat in dem Worte vom *Λόγος* und der *Ἀγάπη* selbst ausgesprochen, was ihm die höchsten Lebenswerte sind: allein es versteht sich, dass damit der Inhalt seiner Persönlichkeit noch nicht auf eine Formel gebracht ist: solcher Inhalt ist überhaupt nicht formulierbar. Formulierungen sind abstrakt, persönliches Leben ist konkret. Nur die Kraft künstlerischer Gestaltung vermag konkretes Leben gegenständlich und mitteilbar zu machen. Nun ist Liebmann Künstler auch da, wo er streng philosophische Untersuchungen zu Papier bringt; nicht minder ist er es auf dem Katheder. Wenn er etwas sagt, so ist es nicht gleichgiltig, ob hier ein einsilbiges oder ein zweisilbiges Wort, ein Wort mit hellem oder mit dunklem Vokal steht: in seinem Stil ist Notwendigkeit. Und darum sind seine Schriften so ungemein ausdrucksvoll: sie entwickeln ihren Inhalt nicht bloss *in abstracto*, sondern so, wie er der lebendigen Persönlichkeit Liebmanns angehört. Der Leser oder Hörer muss sich nicht bloss mit philosophischen Theoremen und ihrer Begründung, sondern ausserdem noch mit Otto Liebmann abfinden — wie sich auch der Leser einer gedankenschweren Dichtung niemals bloss mit Problemen als solchen zu befassen hat. Indessen tritt in Liebmanns philosophischen Arbeiten das Persönlich-Künstlerische insofern zurück,

als der Zweck immer die umfassende Klarlegung der wissenschaftlichen Aufgabe bleibt: der Leser kommt mit der Persönlichkeit des Verfassers nur darum in Berührung, weil dieser gar nicht anders kann als künstlerisch gestalten und mithin mehr geben als bloss Wissenschaft.

Ähnlich, wenn auch nicht mehr ganz ebenso, liegt es in Liebmanns Kriegstagebuch.[1]) Auch da ist ja der Zweck, zu berichten, was sich in Wahrheit begeben hat, und die Kunst der Darstellung ist zunächst nur um dieses Zweckes willen da. Allein da es sich um die Darstellung persönlicher Erlebnisse handelt, gewinnt das künstlerische Moment ganz natürlicherweise eine erhöhte Bedeutung. Liebmann erlebt, was ihm begegnet, als ein Philosoph von ungemeiner künstlerischer Befähigung; und oftmals macht der künstlerische Drang sein Recht geltend, nicht bloss in Unterordnung unter den theoretischen Zweck etwas zu sein: die intellektuelle Verarbeitung des Erlebten wird zur blossen Voraussetzung, und es entsteht, auf sich selbst gestellt und durch seine künstlerische Form in sich geschlossen, ein Gedicht. Ein garnicht kleiner Teil des Belagerungstagebuches ist in Versen geschrieben, und viele unter ihnen sind von grosser Schönheit. Das in Erinnerung an den schweren Kampf von le Bourget entstandene Gedicht „Fürs Vaterland“ gehört unter die allerbesten künstlerischen Erzeugnisse, die jemals Kriegsbegeisterung hervorgerufen hat. Es ist gewiss kein „philosophisches“ Gedicht, und doch ist auch ihm die philosophische Kultur seines Verfassers zu gute gekommen: die kraftvolle Entschlossenheit, der Wille zu opfermutiger Hingebung erscheinen durchdrungen von einer Besonnenheit, die ihnen nichts an Stärke nimmt, wohl aber jenen (vielleicht durch etwas Sentimentalität abgeschwächten) Leichtsinn von vorne herein verbannt, der die Kriegspoesie der Haudegen zu charakterisieren pflegt. In den meisten Gedichten aber, die Liebmann in den vier Monaten vor Paris geschrieben hat, ist er doch nicht bloss der Soldat, der sich klar darüber ist, was er tut und zu tun hat, sondern vielmehr der Philosoph im Waffenrock. Sehr eindrucksvoll sind jene Verse, in denen er erzählt, wie er in einer Nacht auf Posten stehend vom feindlichen Wachtfeuer herüber die Marseillaise hört und im Herzen mitsingt: das Freiheitslied ist ihm zu seinem Liede geworden:

---

[1]) Vier Monate vor Paris. 1870—1871. Belagerungstagebuch eines Kriegsfreiwilligen im Gardefüsilierregiment.

» *Allons enfants de la patrie!* «
So singen wir jetzt, — hör' es, gall'scher Hahn!
Hört es, Franzosen! — Ihr, ihr habt's geschändet
Das edle Freiheitslied . . .
Der Marseillaise
Hochfeierliche Klänge . . .
Der Gassenbuben Chor hat sie gebrüllt,
Der Buben, deren Herz des Namens Freiheit
Heiligen Sinn nicht kennt, nicht fühlt, nicht ehrt.
Nach Freiheit schrien sie; wollten unsern Rhein,
Den deutschen Rhein dem deutschen Volke rauben.
Und feile Dirnen, deren frecher Mund
Sonst nur gemeine Zoten kennt, sie haben
Dem trunk'nen Pöbel gellend vorgekreischt
Das heil'ge Freiheitslied. Nun ist's geschändet,
Nun ist es Blasphemie auf euren Lippen.
Die Freiheit wolltet ihr dem Nachbar rauben,
Dieweil schmachvolle Knechtschaft bei euch herrschte,
Ihr wolltet in des deutschen Rheines Flut,
Den heil'gen Wellen, eure Rosse tränken.
Der Freiheit Göttin hat uns hergeführt,
Und unsre Rosse trinken aus der Seine.
Ums eitle Trugbild eurer Weltherrschaft
Habt ihr der Freiheit Sache längst verraten,
Und statt der Göttin huldigt ihr der Metze.[1]

Leute, die die Philosophie nur vom Hörensagen und unerbetenen Hineinreden kennen — es ist mancher „Zünftige" unter ihnen —, bilden sich hin und wieder ein, dass beim Philosophen alle Kraft männlichen Parteinehmens im allgemeinen Grau der Abstraktion verblassen müsse. Liebmanns Beispiel könnte eines besseren belehren: man braucht nicht die Energie des Willens einzubüssen, wenn man sich darüber klar wird, für welche Zwecke

---

[1]) Mit wahrhaft erquickendem Zorn schlägt Liebmann noch einmal an einer späteren Stelle dieses Thema an. Im Dezember wurde sein Regiment gegen die in der Picardie spukende Guerilla geschickt: „Durch an sich unverdächtiges Glockengeläut und nächtliche Feuerfanale wurde unser Herannahen von Ort zu Ort, über Berg und Tal vorausgemeldet. Wer am Morgen noch mit Käppi und Chassepot einherstrich, konnte am Mittag, sowie eine erhebliche Kolonne von weitem sichtbar ward, in Blouse und Zivilmütze als friedlicher Bürger oder Landmann erscheinen. Und so kämpften wir gleichsam mit einem unsichtbaren Feind. . . . Eine ganz infame Afterart des Kriegs! Sie hätte uns unheimlich werden müssen, wenn wir den Feind nicht zu gründlich verachten gelernt hätten. Solches Lumpenpack singt die Marseillaise!"

man letzten Endes wirkt. Nur wer niemals mit seiner Persönlichkeit für einen wahrhaft wertvollen Zweck eingetreten ist, kann jenem Schweben zwischen dem Misstrauen gegen das philosophische Denken und dem Misstrauen gegen den Sinn des Lebens verfallen. Liebmann ist auch im Felde der Philosoph gewesen: aber die Philosophie hat ihn nicht zum arbeitsmüden, widerwillig mitziehenden, innerlich neutralen Kosmopoliten gemacht. Im Gegenteil, sein philosophisches Bewusstsein der Freiheit war der persönlich lebendige Grund der patriotischen Parteinahme dieses „Campagne-Freiwilligen“. Allerdings ist Liebmanns Patriotismus von der Art, wie er nur dann möglich ist, wenn ein Volk für nichts anderes kämpft als für sein wahrhaftes Recht. Aber es wäre gewiss nicht schlecht um einen Staat bestellt, in dem es von solchem sich selber klaren Patriotismus recht viel und einen anderen Patriotismus überhaupt nicht gäbe. Im ganzen Verlauf des Krieges ist Liebmann, wie das Tagebuch immer wieder zeigt, vom Bewusstsein der Gerechtigkeit der deutschen Sache erfüllt gewesen, und gewaltig bricht diese Überzeugung am Ende der langen Mühen in den Ottaven hervor, die die Kapitulation von Paris feiern: „Der Eindruck dieser Nachricht — sagt Liebmann selbst — lässt sich nicht in gewöhnlichen Worten beschreiben.“ Die letzte Stanze lautet:

> Paris gefallen! — Welt, dir sei's gesungen!
> Europas ew'ger Störenfried vernichtet!
> Nicht bloss für Deutschland haben wir gerungen,
> Nein, für die Menschheit; und — Gott hat gerichtet.
> Sieh! Diese Hände, die den Feind bezwungen
> Und blutige Trophäen aufgeschichtet,
> Sie bringen Dir den jungen Völkerfrieden, —
> Amen! Und sei er lange Dir beschieden!

Fürwahr, Liebmann hat den *Λόγος* und die *Ἀγάπη* nicht verleugnet, als er „ohne gesetzliche Nötigung die Feder mit der Kugelbüchse vertauschte“. Seine Kriegspoesie verkündigt die Herrlichkeit jener hingebenden Liebe zum Vaterland, die in der Überzeugung von der (theoretischen und praktischen) Vernünftigkeit der staatlichen Ordnung und der von ihr beschützten Werte wurzelt. —

Seine im strengeren Sinne philosophischen Gedichte hat Liebmann in dem Bändchen „Weltwanderung“ vereinigt. Das

Buch ist, wenn man die Reihenfolge der Gedichte beachtet — und sie ist beachtenswert —, einem System der Philosophie vergleichbar. Freilich nur vergleichbar: ein wirkliches System der Philosophie müsste mehr sein, sofern es die Probleme in geschlossenem Zusammenhang zu entwickeln, nicht aber sie rhapsodisch aufzugreifen hätte. Und es würde weniger sein, sofern es der Anschaulichkeit entbehrte, die das Eigentümliche der Kunst ist, — abgesehen davon, dass ein System der Philosophie in unseren Tagen schwerlich mehr in Versform auftreten würde. Die Weltwanderung beginnt, nachdem ein einleitender Teil „Vor der Schwelle" den Blick für das Rätselvolle in und um uns geschärft hat, mit einer Art historischer Orientierung: „Aus alter Zeit". Liebmann führt uns zu alten Völkern, den Griechen, Indern, Ägyptern, Germanen und lässt uns ihr Ringen um das Wesen und den Sinn der Welt nacherleben: So verschiedenartig sich das geistige Leben bei diesen Völkern entwickelt hat, ihnen allen ist das Bewusstsein einer geheimnisvollen, ja zuweilen selbst schauerlichen Macht gemeinsam, einer unbegreiflichen unendlichen Einheit, der alles Dasein entstammt. — Den Anfang der systematischen Probleme machen die „Urgedanken", eine Folge von Sonetten über die Grundbegriffe des Denkens. Zuerst dogmatisch bestimmte Erklärungen über Sein und Geschehen; dann aus ihnen auftauchend Probleme, die sich mehr und mehr komplizieren. Die letzten dieser Sonette reden von tiefen Geheimnissen („Zeit und Ewigkeit", „Ἓν καὶ πᾶν") und schliesslich von der Unvermeidlichkeit, mit der all diese „Urgedanken" sich im Bewusstsein der Menschheit geltend machen und nach Antwort verlangen.

Auf die allgemeine Metaphysik folgt als erstes Sonderproblem das der Natur, und „Natur" betitelt sich der auf die „Urgedanken" folgende Abschnitt. Hier führt Liebmann, von dem unmittelbarsten Naturgefühl anhebend — man lese das stimmungsvolle, innige Gedicht „Waldrätsel", das erste dieser Abteilung — über naturwissenschaftliche und naturphilosophische Konzeptionen hinweg bis dahin, wo die naive Identifikation von Natur und Wirklichkeit zum Problem wird. „Weltmittelpunkt" ist das letzte Gedicht aus dieser Reihe überschrieben; es beginnt mit dem Verse: „Einsam bist du inmitten der Natur", und seine letzten Worte sind: „Vernunft ist Offenbarung". So leitet es schon hinüber zu der notwendigen Fortsetzung dieses der Natur gewidmeten Teiles: „Gut und Böse". Den Bruch mit der Natur schafft das Bewusstsein des

[illegible]

[illegible]

Die geschichtsphilosophischen Gedichte drängen über das Geschichtliche hinaus: die Geschichte der Menschheit ist nicht das Weltwesen selbst. Der Weltmittelpunkt ist ein übergeschichtliches Ich; in ihm ist das Schicksal der Menschheit verankert: der nächste Teil der Weltwanderung bringt „Hymnen". Die erste, „Prometheus", lenkt nochmals den Blick zurück auf die geschichtliche Entwicklung. Aber dem an den Felsen geschmiedeten Märtyrer stellt sie den ans Kreuz geschlagenen gegenüber, dem Märtyrer der Kultur den Märtyrer der Liebe.

Wird Kunst und Wissen
Den Kranz erringen,
Die Menschheit erretten? —
O nein! . . .
Waffen wird sie, stets bessere Waffen
Sinnreich erfinden; klüger und klüger
Sich selbst zerfleischen,
Bis sie vertilgt ist, — —
Wenn nicht Liebe sie lenkt,
Wenn nicht Liebe den Hass besiegt.

Der zweite Hymnus „Caritas" entrollt eine grosse kosmische Vision: aus der Urnacht heraus gestaltet sich die Welt, der Schauplatz des Kampfes aller gegen alle. Als die Vollendung der Welt, als ihre Erlösung von Elend und Sinnlosigkeit erscheint zuletzt die Liebe: theoretischer Weisheit ist sie unerforschlich, aber sie führt „ans Herz der Welt". Eine rein theoretische Position ergiebt kein Verständnis der Wirklichkeit. Der dritte Hymnus „Ἄπειρον" schliesst sich eng an die Intuitionen an, in denen der zweite ausgeklungen war. Hier findet Liebmann wahrhaft bewundernswerte Worte, um das Unsagbare zu sagen. In Wendungen von grösster Formschönheit, die überraschen und doch, als ob sie selbstverständlich wären, überzeugen, redet er von der unendlichen Überlegenheit des Weltwesens über alles menschliche Verstehen. Vernunft und Liebe sind das Höchste, was wir kennen. Aber was wissen wir darüber, wie sie dem Weltwesen entstammen? Sie erscheinen uns, aus unerforschlichem Dunkel emporflammend. Ihnen errichten wir Altäre: das Weltwesen ist selbst für unsere Verehrung zu hoch.

An die „Hymnen" schliessen sich, als letzter Teil des Buches, „die Konfessionen": Sonette über die religiösen und philosophischen Versuche, die ewigen Geheimnisse zu enträtseln. Aus

Sündenfalls; die Natur ist unschuldig, und nur solange das Bewusstsein der Schuld noch fehlt, lebt der Mensch in ihr. Von dem *Eritis sicut Deus* der „weltberühmten Schlange“ ausgehend behandelt Liebmann, wieder in Form von Sonetten, die sittlichen Grundbegriffe. Alte Religionen und philosophische Schulen geben hin und wieder die historische Unterlage. Wie bei den metaphysischen „Urgedanken“ lässt sich auch hier eine Steigerung von einem Sonett zum andern erkennen bis zu denen, die die sittliche Liebe feiern. Das Sonett „Ich und Du“, eines der tiefsten und schönsten der ganzen Sammlung, zeigt in bedeutungsschweren Versen, wie sich in der Liebe die ursprüngliche Einheit der Lebewesen offenbart: die metaphysische Grundlage des Ethischen erscheint angedeutet. Nachdem die sittlichen Werte in ihrer Reinheit aufgewiesen sind, folgen zum Schlusse des Abschnittes noch, bereits auf den nächsten vorauszeigend, ein paar Sonette über die Begrenztheit alles sittlichen Strebens in der Menschenwelt.

Der folgende Abschnitt redet vom „Schicksal der Menschheit“. Künstlerisch bewertet stellt er, zusammen mit dem nächsten, wohl den Gipfel der Weltwanderung dar. Und das ist nicht verwunderlich; denn der höchste Gegenstand der Kunst ist der Mensch. In den bisher genannten Abteilungen konnte der Mensch nur unter abstrakten Gesichtspunkten, also in starker Verkürzung gesehen, in Frage kommen: jetzt erscheint er in der Konkretheit seines geschichtlichen Lebens. Nacheinander werden in dieser philosophisch-poetischen Deutung des Laufes der Menschheitsgeschichte die grossen Kulturepochen in typischen Repräsentanten oder Momenten vorgeführt, und zwar so, dass stets die Beziehung auf das Allgemeine gegenwärtig bleibt: Der Philosoph kann das Vergangene nicht vergangen sein lassen, weil er in ihm das Ewige sieht; und dieses Ewige in plastisch-anschaulichen Bildern zeigen, den eigentümlichen Ewigkeitscharakter der historisch bedingten Gestalten künstlerisch erfassbar machen, dichterisch künden was die Vergangenheit in Wahrheit gewesen ist: das ist's, was diese Gedichte wollen und leisten. Liest man sie in ihrer Reihenfolge, so wird man bemerken, wie sie mehr und mehr das Problematische, Fragwürdige im geschichtlichen Leben betonen. Den Schluss machen „Utopia“, das glückliche Eiland, als asymptotisches Ziel der Weltepochen, und die „Nachtgedanken“, eine etwas resignierte (1870 vor Paris gedichtete) Verteidigung des menschlichen Strebens gegen die eisige mathematisch-astronomische Weisheit des Mondes.

Die geschichtsphilosophischen Gedichte drängen über das Geschichtliche hinaus: die Geschichte der Menschheit ist nicht das Weltwesen selbst. Der Weltmittelpunkt ist ein übergeschichtliches Ich; in ihm ist das Schicksal der Menschheit verankert: der nächste Teil der Weltwanderung bringt „Hymnen“. Die erste, „Prometheus“, lenkt nochmals den Blick zurück auf die geschichtliche Entwicklung. Aber dem an den Felsen geschmiedeten Märtyrer stellt sie den ans Kreuz geschlagenen gegenüber, dem Märtyrer der Kultur den Märtyrer der Liebe:

Wird Kunst und Wissen
Den Kranz erringen,
Die Menschheit erretten? —
O nein! . . .
Waffen wird sie, stets bessere Waffen
Sinnreich erfinden; klüger und klüger
Sich selbst zerfleischen,
Bis sie vertilgt ist, — —
Wenn nicht Liebe sie lernt,
Wenn nicht Liebe den Hass besiegt.

Der zweite Hymnus „Caritas“ entrollt eine grosse kosmische Vision: aus der Urnacht heraus gestaltet sich die Welt, der Schauplatz des Kampfes aller gegen alle. Als die Vollendung der Welt, als ihre Erlösung von Elend und Sinnlosigkeit erscheint zuletzt die Liebe: theoretischer Weisheit ist sie unerforschlich, aber sie führt „ans Herz der Welt“. Eine rein theoretische Position ergiebt kein Verständnis der Wirklichkeit. Der dritte Hymnus „*Ἄπειρον*“ schliesst sich eng an die Intuitionen an, in denen der zweite ausgeklungen war. Hier findet Liebmann wahrhaft bewundernswerte Worte, um das Unsagbare zu sagen. In Wendungen von grösster Formschönheit, die überraschen und doch, als ob sie selbstverständlich wären, überzeugen, redet er von der unendlichen Überlegenheit des Weltwesens über alles menschliche Verstehen. Vernunft und Liebe sind das Höchste, was wir kennen. Aber was wissen wir darüber, wie sie dem Weltwesen entstammen? Sie erscheinen uns, aus unerforschlichem Dunkel emporflammend. Ihnen errichten wir Altäre: das Weltwesen ist selbst für unsere Verehrung zu hoch.

An die „Hymnen“ schliessen sich, als letzter Teil des Buches, „die Konfessionen“: Sonette über die religiösen und philosophischen Versuche, die ewigen Geheimnisse zu enträtseln. Aus

den „Hymnen" her klingt auch hier noch, bald stärker bald schwächer vernehmbar, die Überzeugung von der Unbegreiflichkeit dessen hindurch, was sich in den Tiefen reiner Menschlichkeit ankündigt; zugleich aber bewähren sich *Λόγος* und *Ἀγάπη* als die Massstäbe der Wertbeurteilung. —

Man braucht, um vor Liebmanns künstlerischer Begabung, wenigstens nach ihrer formalen Seite, Respekt zu bekommen, eigentlich nur irgendeine, gleichviel welche, seiner in Prosa geschriebenen Abhandlungen zu lesen. Überall muss man seine erstaunliche Sprachgewandtheit und die hohe Vornehmheit seiner Ausdrucksweise bemerken. Indessen, hier soll nur von den Schriften die Rede sein, die ausdrücklich mit dem Anspruch auf ästhetische Bewertung auftreten. Sieht man von einigen zerstreut gedruckten kürzeren Gedichten ab — die Kantstudien haben zweimal Festgedichte gebracht; besonders hingewiesen sei auch auf die vier Sonette zu den vier Sätzen der neunten Symphonie von Beethoven[1]) —, so sind noch zwei (in den „Gedanken und Tatsachen" enthaltene) längere Dichtungen hervorzuheben, die ganz eigentlich zu den „philosophischen" gehören: die „Trilogie des Pessimismus" und die „Episoden". Diese Dichtungen haben (mit Ausnahme des letzten Stückes der „Episoden") kein Versmass und keinen Reim; aber sie haben das, wovon das Versmass nur eine vergleichsweise beschränkte Spezies und wozu der Reim nur ein Mittel ist: sie haben Rhythmus — in dem Sinne, in dem auch der Roman oder das Drama (auch das „in Prosa" verfasste) Rhythmus hat: d. h. die Teile des Ganzen folgen nach einer ästhetischen Notwendigkeit aufeinander; sie sind ihrer Qualität und Intensität nach derart aufeinander abgestimmt, dass sich aus ihrer Abfolge eine synthetisch einheitliche Gesamtstimmung ergiebt; die Bewegung, die vom einen Glied zum andern weitertreibt, ist derart durch Stimmungsakzente, Wertakzente begründet, dass das Ganze als eine unauflösbare Einheit dieser Akzente erscheint.

Alle echte Kunst hat ihren Gegenstand da, wo die Prosa unzuständig ist; das aber hat ernste Kunst mit ernster Prosa gemein, dass sie ihren Gegenstand so zeigen will, wie er in Wahrheit ist. Die „Trilogie des Pessimismus" bringt das Wesen des Pessimismus dem künstlerischen Verständnis dadurch

---

[1]) Kantstudien IX, 1 ff. u. X, 249 ff.; Gedanken u. Tatsachen II, 356 f.

nahe, dass sie drei Typen des Pessimismus vorführt und diese nicht bloss als drei verschiedene Typen behandelt, so dass es gleichgiltig wäre, welchen der Leser zuerst und welchen zuletzt vornimmt: sondern indem wir uns von Liebmann führen lassen, erleben wir im Übergehen von einem Typus zum andern eine eminente und ihrer Qualität nach in Prosa durchaus nicht zu formulierende Steigerung; und gerade durch diese Steigerung, gerade durch das bei aller Verschiedenheit doch in charakteristischer Weise einheitliche Zusammenwirken der Stimmungswerte erscheint die unaussprechliche Lebenswurzel des Pessimismus (in der ganzen grossen Skala seiner mannigfachen Gestaltungen) blossgelegt. Liebmann führt uns zuerst nach Alexandria zu Hegesias Peisithanatos: die Darstellungsweise spielt stark ins Komische hinüber, nirgends wird der Stoff ganz ernst genommen, und doch handelt es sich überall um mehr als um ein blosses Spiel. Dann kommt mit etwas barocker Entwicklung und bedeutungsvoll zartem Schluss Timon von Athen, der Misanthrop. Endlich Buddha Sakyamuni, der Pessimist, der unter dem Leid nicht klagend oder grollend zusammenbricht, sondern der, stärker als das Leid, dieses durch barmherzige Liebe überwindet: der Scherz in der Darstellung ist verstummt, aber die künstlerische Einheit mit den beiden vorangegangenen Abschnitten ist keineswegs aufgegeben: sondern ebenso wie man nur dann eine Melodie (und nicht bloss aufeinanderfolgende Töne) hört, wenn man das objektiv Vergangene in der Subjektssphäre noch immer festhält, so vernimmt man auch nur dann das Thema der ganzen Dichtung, wenn man sie als eine durch einen mächtigen Rhythmus (und nicht etwa bloss durch den abstrakten Begriff „Pessimismus") zusammengehaltene Einheit aufzufassen vermag. — In der künstlerischen Form verwandt mit der „Trilogie des Pessimismus" sind die in fünf Abschnitten verlaufenden „Episoden". Ihr Thema ist das Menschengeschlecht — das Menschengeschlecht in seiner tragischen Sehnsucht nach dem Höchsten; in seiner schier unheilbaren Neigung, sich in abstrakt-phantastischen Weltbeglückungsträumen gross zu dünken; das Menschengeschlecht in seiner verschwindenden Nichtigkeit im Verhältnis zur Ewigkeit des Universums; in seiner wunderlichen Mischung von Kleinem und Grossem: den Schluss macht der (aus der „Weltwanderung" hier wiederabgedruckte) Hymnus „Caritas", das hohe Lied von der den unvollkommenen Kosmos vollendenden — also auch die Menschheit in Einklang mit ihm bringenden —

Liebe. — „Eine Gedankensymphonie“ hat Liebmann die „Episoden“ genannt. Natürlich darf man den Ausdruck nicht zu sehr pressen: um blosse „Gedanken“ handelt es sich bei den Elementen dieser Symphonie nicht; blosse Gedanken würden nicht klingen, wenn sie zusammengefügt werden. Aber etwas Treffendes liegt doch in jener Bezeichnung, und man könnte versucht sein, (freilich auch hier ohne den Anspruch auf volle Genauigkeit) zu formulieren: in der „Weltwanderung“ entsteht aus der Zusammenordnung von Gedichten — Philosophie, in den „Episoden“ (und in der „Trilogie des Pessimismus“) aus der Zusammenordnung philosophischer Gedanken — Dichtung. —

Namentlich in den von 1899 — dem Erscheinungsjahre der „Weltwanderung“ — an veröffentlichten Schriften tritt eindringlich hervor, wie Liebmanns Dichter- und Denkerpersönlichkeit in *Λόγος* und *Ἀγάπη* die letzten Werte des Menschendaseins gefunden hat. (Nicht als ob damals ein Bruch mit der früheren Periode eingetreten wäre: es konnte oben schon vom Belagerungstagebuch gesagt werden, dass es denselben Werten huldigt: aber ausgesprochenermassen in den Vordergrund gestellt werden Vernunft und Liebe doch erst in der späteren Zeit.) — Es ist der Kritizismus, der diese Dualität als solche zum letzt Erreichbaren macht: die Tendenz des philosophischen Denkens geht auf Einheit; allein dem Bewusstsein bleibt sie unerfassbar. Dem Dichter aber werden selbst die Grenzen der Menschheit zum Anlass künstlerischer Verklärung des Unendlichen:

Was ist uns heilig? heilig? Was verehren
Was beten wir in tiefster Seele an?
Was zwingt das Herz, was beugt den starrsten Sinn?
Was hebt uns über uns und alle Schranken
Auf Geisterschwingen in das bessre Reich? —
O Sonnenlicht — Vernunft! Der Wahrheit Leuchte,
Des dümpfen Wahnes strahlende Siegerin!
Und du, o Wunderbild, — du, reine Liebe,
Göttliche Liebe, Allerbarmerin!
Vernunft und Liebe, Höchstes, was wir kennen,
Trost der Verzagenden, der Sehnsucht Ziel,
Köstliches Kleinod, lichtumflossener Gral,
Aus tiefer Nacht aufflammend wunderbar,
Und Segen spendend Allen, die da ringen,
Woher stammst du? —
Weltwesen!

Kein Bild, kein Gleichnis kann dich je erreichen.
Bist ohne Gleichen.

Die beiden Altäre des *Λόγος* und der *Ἀγάπη* sind nicht zwei Gottheiten geweiht: nur um der menschlichen Schwachheit willen sind sie zu zweien. Zuletzt gelten sie doch dem selben Einen, dem ewig Ungenannten.

Der idealistische Begriff des Subjekts.

Von Oswald Weidenbach.

Der Empirismus und der Idealismus sind typische Erscheinungen, fast könnte man sagen, es sind die zwei charakteristischen Temperamente, durch die das Erlebnis des Seins überhaupt vom Menschen beurteilt wird. Im Idealismus der Sinn für die strenge Zusammengehörigkeit alles Besonderen in der Einheit des Gesetzes, das Durchdrungensein aller Erscheinungen mit der Notwendigkeit des Logos, wenn anders sie Anspruch auf wirkliches Sein erheben wollen; im Empirismus das Gefühl für das Preisgegebensein des Menschen an Irrtum und Halbheit, für die Allmähligkeit alles Fortschreitens, für die Relativität aller endlich gefundenen Wahrheit.

Der Idealismus nimmt seine Orientierung vorwiegend an der Mathematik, der Empirismus an den Erscheinungen des organischen Lebens — und die Strenge der dort herrschenden Regel, wie die Unbestimmtheiten der hier mit dem Zufall ringenden Wissenschaft wirken als Paradigma für beide Wissenschaften in ihrer Beurteilung aller Gebiete nach, sodass der eine den Versuch macht, auch in der Mathematik schliesslich nur Empirisches, — dem anderen, auch in der organischen Natur nur Apriorität zu erscheinen.

Beide Anschauungen fassen gleich viel an Lebensinteresse in sich; den Empirismus ziert bescheidene Ehrlichkeit als Grundaffekt, ein Nicht-mehr-scheinen-wollen, oder in seinen höheren Formen jener ästhetische Sinn für das Individuelle und Individuellste, aus dem Verständigkeit und Gerechtigkeit gegen andere Menschen fliessen; der Idealismus hat dagegen für sich das heroische Pathos, das den Menschen über sich selbst zu den fernsten und höchsten Zielen fortreissen will.

Der Empirismus ist fast immer die menschlich liebenswürdigere Form; es ist bezeichnend, wie viele Empiristen auch

als pädagogische Schriftsteller tätig gewesen sind; während dem unerbittlichen Geiste des Idealismus solche lapidaren, aber fast menschenfeindliche Sätze, wie etwa der Wahlspruch: fiat justitia pereat mundus, entstammen.

Aber mit dieser s. z. s. persönlichen Gleichwertigkeit beider Anschauungen ist noch nichts über ihren philosophischen Wert und Rang entschieden. Denn erst der philosophischen Frage des quid juris gegenüber treten die Argumente in den Vordergrund, die eine Entscheidung über wahr und falsch ermöglichen.

Je mehr unsere beiden Parteien vor dieses Forum rücken, desto deutlicher wird, dass der Empirismus sich zum Subjekt bekennt, der Idealismus zum Sein. Sosehr ist dem Empirismus alles nur menschlich, dass er die Objekte bildet und ausstattet nach unserer Psyche. Die Ungewissheit unseres Wissens findet objektiv ihren Ausdruck in der Ungiltigkeit des Kausalgesetzes; blosse Wahrscheinlichkeiten treten an Stelle der Wahrheit; zufälliges assoziatives Beieinander statt gesetzmässiger Zusammengehörigkeit soll den „Dingen" eignen.

Dies alles ist richtig, sobald es sich nur um das Dasein handelt, d. h. um das Sein soweit es unser Haben ist. Aber über diese Frage nach dem psychologischen Besitze (dessen Eigentumsrechte doch letztlich illusorisch sind, sofern das Subjekt ein focus immaginarius ist) steht die eigentlich philosophische nach dem Wesen des Seins, noch der Art der reinen Objektivität an sich selbst.[1])

Diese Frage ist (dogmatisch) oft unglücklich beantwortet worden und das hat sie in Misskredit gebracht. Hier aber handelt es sich zunächst nicht um die Antwort, sondern um die Frage und den prinzipiellen Unterschied, der in der Frage des Empirismus und der der Philosophie, genauer der idealistischen Philosophie, liegt.

Dieser Unterschied ist vor allem ein Rangunterschied. Denn die Frage nach dem Haben setzt überall die Frage nach dem Sein als getan und irgendwie positiv erledigt voraus. Es ist unmöglich, von einer Ungewissheit zu reden, ohne nicht wenigstens die Möglichkeit einer Gewissheit anzuerkennen, es giebt keine Wahrscheinlichkeit, wenn es nicht überhaupt Wahrheit geben kann; es hat keinen Sinn, von den assoziativen Zufälligkeiten zu

[1]) Was hat Psychologie im Grunde anderes mit Philosophie zu tun, als dass sie sämtliche Lehrstühle der Philosophie besetzt?

reden, wenn nicht als Masstab die Notwendigkeit des Gesetzes als vorhanden angenommen wird. Das Haben setzt das Sein voraus. Deshalb ist die Philosophie, sofern sie das Sein zu ihrem Ziele macht, die voraussetzungslose Wissenschaft im Gegensatz zu allen andern (etwa dem Empirismus oder der Psychologie), denn sie allein handelt von den letzten Voraussetzungen selbst.

Nun ist aber das Sein (die absolute Wahrheit oder das vollkommene Gesetz) nicht in der Form des Daseins vorhanden, sondern — vom Menschen und vom Haben aus gesehen — in der des Ansichseins, des Gefordertseins oder der Möglichkeit. Kant nennt die Art dieser Existenz die Idee und charakterisiert sie einfach und klar dadurch, dass sie die Voraussetzung aller anderen Existenz — also der Existenz der Erscheinungen in der Erfahrung sei. Jener Begriff der „Möglichkeit" aber ist schon von Leibniz erkenntnistheoretisch in unserem Sinne verwertet worden.

Diesen Ausmachungen wäre nun eigentlich nichts hinzuzufügen. Aber das Innehalten der Erkenntnis ist schwerer als ihr einmaliges Begreifen.

So viel erhellt unmittelbar, dass die Existenzart der Idee eine absonderliche und gefährdete ist. Denn einerseits ist sie das Erste und Wichtigste, andererseits aber das Fernste und Unbestimmteste. Die Idee ist die Voraussetzung alles Daseins und doch nirgends ein Gegenstand unserer Welt.

Das „Haben" droht das Ansichsein zu etwas Wesenlosen herabzusetzen. Aus der Praxis des Lebens, aus der Intensität des Herrschens über die Mannigfaltigkeit kraft deutlichen Wissens erwachsen ständig Feinde der Idee. Es sind dieselben Argumente, die mit besserem Rechte im Namen einer Realpolitik die Utopie befehden. Die Gegnerschaft erwacht namentlich dann, wenn (wie wir es wollen) nun in Konsequenz des prinzipiellen Vorrangs des Seins das Subjekt von seiner massgebenden Stelle endgiltig weggewiesen werden soll.[1])

---

[1]) Hier ist anzumerken, dass alle Formen des subjektiven Idealismus — und sie sind die meistverbreiteten — im Grunde nicht wesentlich vom Empirismus verschieden sind. Sie teilen mit ihm die Ansicht, dass das Subjekt als die massgebende Substanz anzusehen ist — und es ist keine Rettung der prinzipiellen Preisgabe des Gedankens des Seins, wenn nachträglich das von der empiristischen Grundanschauung getragene Weltbild dadurch vor dem Skeptizismus bewahrt werden soll, dass das Subjekt

Es ist ein Nachgeben gegen diese Anklagen, wenn der Geist der idealistischen Philosophie, wie es etwa im dogmatischen Rationalismus geschieht, vorgiebt, von der Idee ein ebensolches konkretes Wissen zu besitzen, wie von den Erscheinungen, die für uns durch die wissenschaftliche Arbeit bereits „Gegenstände" und „Dinge" geworden sind. Dieses Unterfangen hat seit jeher die „Liebhaber der Idee" dem Spott überliefert.

Dem gegenüber ist daran festzuhalten, dass ein Dasein, also ein Haben der Wirklichkeit erst dann vorliegt, wenn die Details der Erscheinung so völlig durchschaut sind, dass an ihnen nichts mehr verborgen, alogisch, ist, so dass aus den Einzelheiten des unmittelbaren Erlebnisses Besonderheiten des Gesetzes geworden sind. Das Sein oder die Idee aber als die Totalität aller möglichen Erscheinungen ist als „erreicht" nur nach unendlichen Fortschritte zu denken — besser: nach Überwindung aller Schranken der Endlichkeit, d. h. also wenn wir etwa einen intuitiven Verstand besässen (denn das zeitliche Vollendetsein ist selbst nur ein Surrogat für die zeitlos vollendete Einheit des Seins).

Aber nichts destoweniger bleibt diese Idee die Bedingung der Möglichkeit aller Erfahrung. Die Objekte selbst, die in unserer Erfahrung zur Reife gelangen, erfordern zu ihrer eigenen absoluten Existenzmöglichkeit die Totalität aller Beziehungen, wie sie im Sein gefordert wird. Deshalb ist dieses Gefordertsein auch nicht so zu verstehen, als ob es seinen Grund in unserer menschlichen Natur habe, sondern es bedeutet einen objektiven Wert, eine Notwendigkeit in den Dingen selbst.

Die Opposition gegen die Macht der Ideen erwuchs, wie wir oben sagten, aus der Praxis des Lebens, aus dem Verkehre der Menschen untereinander, bei welchen die Selbständigkeit des Individuums oder ein kulturelles Gemeinschaftsbewusstsein den fortwährenden Hintergrund oder gleichsam die letzten Dinge bildet, von denen aus alles andere bestimmt wird. So stark wird durch das „Leben" der empiristische Widersacher des idealistischen Gedankens, dass uns die Ausdrucksmittel der Philosophie nicht

---

etwa in seiner „Organisation" oder sonstwie mit ethischer Kraft oder mit dem „unabweisbaren Bedürfnis" an eine Gesetzheit zu glauben, ausgestattet wird.

genügend erscheinen, ihn auch mitten im Leben bekämpfen zu können.[1][2])

Gegenüber dem Zweifel und dem theoretischen Skeptizismus genügt die idealistische Feststellung, dass ohne vorgesetztes objektives Sein keine einzige Erscheinung möglich ist — gegenüber der Verzweiflung aber, diesem schrecklichsten und gewalttätigsten Kinde aus dem Schosse menschlicher Angelegenheiten, gewinnt derselbe uralte Gedanke eindringlichere Gestalt.

Diese Gestalt ist gegeben in aller wahrhaften Religiosität. Da es nun hier nicht unsere Absicht ist, über Theologie zu schreiben, so sei es erlaubt, unvermittelt einige Worte wiederzugeben, wie sie uns eben in einem Referat von Weinels Buch (über Nietsche, Ibsen und Björnson) vorliegen; es heisst dort: „den Sinn der Welt findet der Christ in der festen Gewissheit, dass ein heiliger Wille über und in der Welt wirkt. Er nennt ihn Gott. Gott ist nichts anderes als die Gewähr, dass eine höchste Sittlichkeit irgendwann möglich sein wird“. Hier formt sich die Kantische „Idee“ und weiter der Kantische Gedanke des transscendentalen a priori zum „heiligen Willen“ und die Funktion der

---

[1]) Selbst in der idealistischen Philosophie werden vom praktischen Leben aus die kritischen Gedanken ins Wanken gebracht. Wir finden einen Beweis hierfür in der z. B. auch von Windelband vertretenen Ansicht, dass die Zeit unserer Handlungen wegen, unseres ethischen Interesses halber, eine an-sich-selbst-seiende Realität sein müsse, während im Übrigen der kritische Grundgedanke Kants festgehalten bleibt.

[2]) Von den im Text zu erörterten Schwierigkeiten bleibt diejenige Richtung der idealistischen Philosophie am meisten verschont, welche ihre Schritte über den Kreis der Mathematik nur der Vollständigkeit des Systems wegen wagt. Hier in der Mathematik, im Reiche des „Denkens der Götter“, verlieren die Stimmungen ihre Schrecken, der ihnen sonst inmitten der gehäuften Schwierigkeiten der Wissenschaften anhaften. Deshalb gelang es in der Mathematik, den Begriff des Unendlichen zuerst der Vernunft dienstbar zu machen. Das Unendliche garantiert sozusagen das Fortgelten eines Gesetzes über sinnlich erfüllbare Bedingungen hinaus. Aber wenn aus der Stille jener Wissenschaft diese idealistische Erfassung des Unendlichkeitsgedankens hinausgetragen wird in den lebendigen Kampf der Forschung, wenn also der allgemeingiltige Obersatz seine Ansprüche gegen die Unendlichkeit andringender Erfahrung zu verteidigen hat, so kann man mit der entstehenden Gefahr nicht einfach durch die Berufung auf das Kontinuitätsprinzip fertig werden. Und wieviel schwieriger wird vollends die Lage, wenn sich in Handlungen die Vernunft in der Form des Guten verteidigen soll gegen die Unendlichkeit schwebender oder kaum erst geahnter Probleme.

Idee, nämlich die Möglichkeit alles Einzeldaseins zu sein, wird zur „Gewähr“, dass Sittlichkeit möglich, d. h. Daseiend werden kann. Gott garantiert die Realität menschlicher Sittlichkeit ebenso wie bei Kant allgemeiner die „Idee“, die Realität menschlicher Erfahrung (menschlichen Habens) überhaupt.

In der religiösen Litteratur nimmt die Beschreibung der Aufnahme Gottes in den menschlichen Willen einen breiten Raum ein. Dieser Umstand weist darauf hin, wie die Entsetzung des Subjektes von seinem Primat von der Religion mitten auch im empirischen Leben durchzusetzen versucht wird, und das Subjekt-Individuum von vornherein als Fragment oder Derivat eines absoluten an-sich-Seins nicht nur erdacht, sondern auch erlebt wird.

Diese durch die Religion erhärtete idealistische Platzanweisung des Subjektes macht es nötig, dass vieles umgedacht oder nachträglich gerechtfertigt werden muss, was in der gewöhnlichen — das ist empiristischen — Denkweise selbstverständlich erscheint.

Was das Erste (das Umdenken) anlangt, so ist hierfür der Begriff der Erfahrung am meisten charakteristisch. Für den Empiristen ist die Erfahrung sinnliche Wahrnehmung. Die Welt (die allerdings fehlerhafter Weise im Anfange der Untersuchung schon einmal als fertig vorausgesetzt wird) ist nach der empiristischen Theorie nichts anderes als eben die Ausgestaltung jener sinnlichen Wahrnehmung zu einer grossen subjektiven Phantasmagorie. In den Nerven und den Sinnesorganen haben wir den metaphysischen Mechanismus, dessen Produkte „Erfahrungen“ sind.

Hingegen ist Erfahrung im Sinne des Idealismus zu definieren als das Besonderswerden der allgemeinen Idee. Der Idealismus hat kein Rezept, welches angebe, wodurch Erfahrung hervorgebracht wird; er kann nicht im vorhinein das allgemeine Gepräge dessen feststellen, was immer Erfahrung sein wird. Wenn in Analogie zum Empirismus eine angeborene seelische Struktur angenommen wird, die (gleich den Sinnen bei der Wahrnehmung) der Erfahrung die Form diktiert, so sind das eben Verirrungen des Idealismus, die von nicht völliger Überwindung des Empirismus zeugen, Verirrungen, von denen zwar auch Kant nicht frei war, von denen er sich aber mehr und mehr zu befreien gesucht hat.

Die Erfahrung im Sinne des Idealismus ist die Ergänzung dessen, was an der Idee für uns noch mangelhaft war: das ist ihre Unbestimmtheit. Die Idee ist der allgemeine Entwurf der Wirklichkeit, mögen wir nun mit religiöser Inbrunst in die tiefste

Einheit des Seins uns versenken, damit sie uns zum lebendigen Gotte wird, oder mögen wir sie als triviale Selbstverständlichkeit, ohne die es ja weder ein Denken noch Gegenstände geben kann, verschweigen: immer ist die Form, in der wir das Sein als Totalität haben, nur eine gefühlsmässige, unbestimmte, im besten Falle eine symbolische. Die Erfahrung erst ist es, die durch die Einzelheiten der Erscheinungen die Möglichkeit des Details hervorbringt; nichts anderes als das bedeutet Erfahrung im Sinne des Idealismus. Durch sie kann die ursprüngliche Einheit der Idee zum Gesetze werden, indem sie an den Erscheinungen unterscheidbare Besonderheiten gewinnt. Die Einheit ist ohne Vielheit für uns unbestimmt, die Vielheit ohne Einheit sinnlos; erst die von der Einheit durchdrungene Vielheit ist die Statuierung der Realität.[1][2]

Was nun den zweiten Punkt anlangt, nämlich die idealistische Stellung zu der „Selbstverständlichkeit" des Empirismus, so ist die Wendung zwischen beiden Anschauungen am besten am Begriffe des Einzelnen zu zeigen.

---

[1]) Vielleicht ist das Drängen auf Prüfung aller Erkenntnisse durch die Erfahrung die Formel, die am besten die Weite des Kantischen Denkens erfasst. Gegen den Dogmatismus erfunden, verwirft sie nicht nur jedes Genug-sein-lassen an einer Endlichkeit, sondern predigt positiv ein Evangelium der Arbeit, zu deren Ziel ein unendliches Fortschreiten führt.

[2]) Die Subjekte sind entsprechend dem Sinne der Erfahrung s. z. s. ein Wurf ins Konkrete; sie sind eine Aufgabe, innerhalb gewisser Bedingungen (die man sich zusammengefasst unter dem, was wir Körper nennen, denken kann) ein Maximum der Idee zu verwirklichen. Alle Entwickelung, alle Arbeit des Einzelnen hat diesen Sinn; in der Erziehung und den Tugendbegriffen wird er mit Bewusstsein uns vorgesetzt. Die Verwirklichung, die jedem zufällt, füllt oder vielmehr ist sein Wesen. Die gewöhnliche Unterscheidung eines Subjektes von anderen aber ist dargeboten durch den Umriss, durch den jedes Subjekt als ein Positives sich vor dem Nichtseienden abhebt. Die Form dieser Silhouette wird gebildet durch die Linie, zu der sich die Irrtümer, das Versagen, die Unfähigkeit eines Individuums zusammenschliessen — kurz eben durch die Punkte, an denen seine Vernunft aufhört, Macht zu haben über das Problem. An sich steht jedem Subjekte der Weg zum Unendlichen offen, aber so wenig es begründbar ist, warum der einzelne Schranken hat, so wenig steht es doch — einfach tatsächlich — in unserer Kraft, sie zu überwinden, und der uralte Gedanke von der Gerechtigkeit des Todes kommt hier in den Sinn, der in dem Tode das Korrelat zu der endlichen Beschränktheit der Individualität sieht. Er löscht die Fackeln, weil ihr Licht an ihrem Platze genügsam sichtbar gemacht hat, was von Sein an diesem Orte sichtbar gemacht werden konnte.

Für den Empirismus ist die Einzelheit das Natürliche.

Sowohl die Dinge wie die einzelnen Subjekte sind von einander getrennt. Dieser Zustand der Vereinzelung besteht nach Anschauung des Empirismus zu Recht, nur abstrakte Ähnlichkeiten (wie sie den aristotelischen Begriff des Begriffes bilden) führen als schmale und nur scheinbare Brücken von Individualität zu Individualität. Jede dieser Einzelheiten ist eine Selbständigkeit, und es ist nicht zu leugnen, dass diese Selbständigkeit für die Forschung den methodischen Vorteil festhält, jede Neuerscheinung in ihrer Eigenart würdigen zu wollen; entstanden aber ist diese Meinung wiederum aus der Substanzialisierung des Subjekts; denn für diese muss das fortwährende Sich-emanzipieren-wollen der Dinge die hervorragendste Eigenschaft der Dinge sein; in ihr zückt der Rest der Objektivität auf; sie liegt an der Grenze der Unmöglichkeit der empiristischen Theorie, den verlorenen Weg zur Befreiung aus subjektiven Schranken anzeigend.

Den Vorteil, der eben der empiristischen Theorie nachgesagt wurde, wahrt sich der Idealismus (sofern er nicht Dogmatismus wird), obwohl er den Begriff der Einzelheit völlig umgestaltet. Im Idealismus ist das Einzelne nicht mehr verwegen genug, sein Existenzrecht auf ein Wahrgenommen-Werden zu gründen; unselbständig, weiss es sich vom Sein bedingt und fordert die Totalität des Seienden zu seiner Ergänzung. Das Einzelne verliert seine Isoliertheit und wird damit „Besonderheit".

Aber die Umwandlung der Einzelheit in Besonderheit ist de facto nicht ganz durchgeführt — wir müssten sonst die vollendete Kenntnis der Allgemeinheit besitzen (— die Umwandlung wird auch niemals absolut durchführbar sein, weil unsere Errungenschaften an Seiendem nur in der Form des Werdens, nicht in der zeitlosen und absoluten, gemacht werden können). Daher bleibt im Einzelnen ein Rest von Selbständigkeit (nur Dogmatismus könnte ihn ihm entziehen wollen). Aber ist es darum nötig, zum empiristischen Begriffe der Einzelheit zurückzukehren? Nein, denn auch dieser Rest, möge er der Gesetze spotten, die wir *haben*, fordert an sich das Gesetz. Seine Selbständigkeit ist nur relativ anderem Endlichen gegenüber, und nur, wenn man das, was am Endlichen negativ ist, positiv setzt, wird jene Selbständigkeit sanktioniert. —

Der Begriff der Einzelheit oder Besonderheit ist, in's Menschliche gewendet, der des Subjektes — und so kehren wir, indem wir ihn weiter verfolgen, zugleich zum Hauptthema zurück.

Wie schon vorhin bemerkt: im Gebiete menschlicher Angelegenheiten gewinnen die erkenntnistheoretischen Argumente, wie ihre Gegnerschaft, weitere Ausdehnung und verstärkte Intensität.

Aus sekundärer Polemik gegen den Naturmechanismus oder den Pantheismus entstanden, wird das Ich-Subjekt unter der Form der „Persönlichkeit" zu strengen Für-sich-sein emporgehoben — und der Hymnus an die Persönlichkeit ist vieler Anschauungen letztes Ende.

Wenn anders aber dieser Begriff der Persönlichkeit ohne Erschleichung eines anderen Sinnes gedacht wird, bleibt er um seiner Herkunft willen an die Einzelheit als solche gebunden. Er ist daher nicht im Stande, die Gefahren, die von jener herkommen, zu bannen. Und diese Gefahren sind hier ungleich grösser als innerhalb der Naturprobleme, denn während in diesen das Einzelsein schlimmstenfalles zum „Widerspruch" oder „Irrtum" wird, wird es im Menschlichen zum „Kampf" und zum „Bösen".

Das Prinzip der Persönlichkeit kann höchstens als eine der eigentlichen Grunglegung vorangehenden Propädeutik, als eine Erziehung zur Wahrhaftigkeit Geltung behalten. Die eigentlichen Rechte des Seins aber werden im Leben zwischen den Subjekten von ethischen, religiösen und rechtlichen Prinzipien gewahrt.

In ihnen wird nicht nur die Erkenntnis, sondern auch der Wille, wie schlechthin alles, was das Subjekt konstituiert, der Idee als dem eigentlichen Sein unterworfen. In der Idee ist alle Einzelheit des Subjektes aufgehoben. Die Idee ist Macht und vernichtet vermittels der Arbeit (in jeglicher Bedeutung) die Vereinzelung durch Darlegung positiver Zusammenhänge.

Diese Macht der Idee besteht auch, wenn unser Haben immer in Schranken geschlossen bliebe: Denn diese Schranken, auch nicht die allgemein-menschlichen, sind letztlich begründbar, wie dann alles Endliche, in Sonderheit das Böse, unnotwendig ist; die Schranken haben mit der Idee nichts zu schaffen und die Vorstellungen von ihnen sind nur Namen für eine Regelmässigkeit des Zufalles, nicht echte, d. h. konstitutive Begriffe.

Da nun aber im unmittelbaren Eindruck des Erlebten diese Negationen eben so als Tatsächliches gewertet werden, wie irgend

etwas positives, genügt die geringste Beimischung empirischer Denkweise, um bei ihrer Beurteilung ihre logische Qualität vergessen zu machen und sie als positive Wirklichkeiten zu setzen.[1])

So geschieht es, dass eine dem „gesunden Menschenverstande“ nicht allzufern stehende Meinung irgend ein Gebiet des Blossindividuellen mit Hilfe der Vorstellung der unübersteiglichen Grenzen aussondert, dem das absolute Für-sich-sein auch sub specie aeternitatis bewahrt bleiben soll.

Und ein nicht unähnlicher Tadel trifft auch im Allgemeinen den Geist der Ethik. Ethik hat die Tendenz, sich innerhalb der grossen Schranken zu halten, die nun einmal allem Irdischen zu teil geworden zu sein scheinen. Man könnte sagen: Ethik kämpft um das Leben, aber sie ringt nicht mit dem Tode.

Erst der Geist der Religion führt bis jenseits unseres Habens und unserer empirischen Habens-möglichkeit den Kampf für die Idee. Mit der Vernichtung des Todes will sie Ewigkeit, mit der Ewigkeit Zeitlosigkeit und mit dieser das Sein selbst erbeuten. Religion bestreitet nicht, wie Ethik, nur die Steigerung der Vereinzelung in der Feindschaft, sondern das Für-sich-sein überhaupt, wie es sich noch äussert im einfachen Anders-sein des Ichs vom Du. „Bruder“ Vogel, „Schwester“ Sonne nennt Franz von Assisi die Geschöpfe; was er aber meinte, war, dass sie in ihres Wesens Grunde nichts Unterschiednes mehr sein dürften untereinander und von ihm selbst. Hier ist die Aufhebung des Subjekts in die Einheit des Seins lebendiger Ausdruck geworden.

So geht der Geist der Religion fern ab vom unmittelbaren Leben seine idealistischen Bahnen; so fern, dass das Ethos unserer „Arbeit“, deren Begriff immer als Ziel ein Habenkönnen voraussetzt, nicht zu genügen scheint und die Vorstellung der Gnade

---

[1]) Ist (wie auch Kant annimmt) der empirische Charakter berechenbar? — Sofern hier „berechenbar“ irgendwie eine Notwendigkeit als zu Grunde liegend involvieren will — sobald es also einen strengeren Sinn haben soll, als den eines Kunststückes oder einer geschickten Konjunktur, ist die Hypothese strikte zu verneinen. Denn es giebt keinen notwendigen Grund, weshalb ein Charakter nicht seine Schranken durchbrechen könnte (und oft treten solche unerwarteten Wendungen — in der religiösen Sprache Bekehrungen — auf). Gebe es einen solchen Grund, so [illegible]fe das darauf hinaus, die blosse Negation und also auch das Böse als not[illegible]ndig verursacht zu denken. Dieser Gedanke aber würde selbst wieder[illegible] den Sinn des Bösen, der Endlichkeit u. s. w. — kurz unseren ganzen positiven Weltaufbau zerstören.

und des Geschenkes zu Hilfe genommen wird, um die Aufhebung der allgemeinen Schranken des Menschen als ermöglicht zu denken; so fern, dass auch die menschliche Erkenntnisart nicht mehr auskömmlich zu sein scheint; so fern, dass auch etwas von der Grausamkeit jener Ibsenschen Worte an ihm zu spüren ist: „wer Gott schaut, der stirbt". —

Mögen diese extremen Formen des idealistischen Gedankens in der Religion anfechtbar, selbst verfehlt, sein: worauf es uns in erster Linie hier ankam, war zu zeigen, dass die grundlegende Tendenz des Idealismus, nämlich die Entsubstanzialisierung des einzelnen Subjekts, auch im Pantheon menschlichen Denkens und Fühlens im weitesten Sinne gebietet.

In der Tat, nicht nur bei einer letzten geistigen Rechenschaftslegung des Weltproblems, sondern auch bei den entscheidenden Tathandlungen der Menschen, die eine neue Bahn durch die Endlichkeit brachen, war es der Geist des Idealismus, nicht der des Empirismus, der führte, denn kein Weg in's Grosse ist möglich ohne das Einzelsein zu einem Scheine herabzusetzen und somit aufzugeben.

Als letzte grosse Manifestation dieses idealistischen Denkens rechnen wir Kant; heute aber danken wir dem Getreuen, der die Parole ausgab: „zurück zu Kant".

Anhang.

Jahresbericht und Mitgliederverzeichnis der Kantgesellschaft für das Jahr 1909.

Vorbemerkung.

Wenn in dieser, dem Nestor des Neukantianismus gewidmeten, Festschrift der Jahresbericht sowie das Mitgliederverzeichnis der Kantgesellschaft für das Jahr 1909 abgedruckt werden, so hat dies zunächst seinen äusseren Grund darin, dass dieses dem Gefeierten gewidmete Festheft gleichzeitig das erste Heft des neuen Jahrganges der „Kantstudien" ist, in welchem Heft wir, wie bisher immer, den genannten Jahresbericht für das vergangene Jahr satzungsgemäss zu bringen haben. Aber dieser rein äusserliche Grund vertieft sich für den Tieferblickenden zu einem innersachlichen Zusammenhang. Wie hätte jemals eine „Kantgesellschaft" gegründet werden können, wie hätte sie leben, blühen und wachsen können, ohne dass eben seit 4 Jahrzehnten Otto Liebmann als Schriftsteller, als Dozent, als Mensch vorbildlich gewirkt hätte? Wie hätte die Anregung zur Begründung der Kantgesellschaft auf guten Boden fallen können, wenn der Boden nicht durch die schneidige Schärfe seines Kritizismus aufgepflügt, durch seine Ideen als *λόγοι σπερματικοί* besämt worden wäre? Und die Saat, die er gesät, ist fruchttragend aufgegangen. Davon zeugt eben das Gedeihen der Kantgesellschaft, welcher auch Otto Liebmann von Anfang an als Dauermitglied sich angeschlossen hat. So erscheinen alle unten aufgezählten Mitglieder der Kantgesellschaft als seine Gratulanten an seinem Ehrentag und feiern im Geiste den 25. Februar 1910 mit. Und nicht bloss sie: wie die Religionsphilosophie eine sichtbare und eine unsichtbare Kirche unterscheidet, so erweitert sich dem Weiterblickenden die empirisch vorhandene Kantgesellschaft zur idealen Kantgemeinde, als welche die ganze moderne Kulturgemeinschaft zu betrachten ist, soweit sie nach links hin vom geistlosen Materialismus und nach rechts hin vom romantischen Traumidealismus sich abgrenzt. Jene ideale Kantgesellschaft wird vertreten durch die historisch entstandene, aber nach jener Idee hin orientierte Kantgemeinde, deren Jahresbericht und Mitgliederverzeichnis hier anhangsweise folgen. Wer die kahlen Ziffern, wer die langen Reihen der Namen in jenem Sinne liest, für den setzen sich die Ziffern in lebende Arbeit, die Namen in lebendige Persönlichkeiten um.

H. Vaihinger.

Kantgesellschaft.

VI. Jahresbericht. 1909.

A. Jahres-Einnahmen und -Ausgaben.

I. Einnahmen.

1) Die Jahresrechnung für 1908 schloss mit einem **Überschuss** von 147 Mk. 47 Pf. ab.

2) Die Zahl der **Jahresmitglieder** (Jahresbeitrag 20 Mk.) ist wiederum gestiegen, und zwar von 191 auf 246 Mitglieder — eine überaus erfreuliche Zunahme. Die Jahresbeiträge dieser 246 Mitglieder betragen 4925 Mk.: ein Mitglied (Mr. Webb in Oxford) hat dankenswerter Weise wieder 25 Mk. eingesendet. Dieser Mehrzahlung von 5 Mk. stehen andererseits 16 Mk. 3 Pf. Einziehungskosten für die 246 Beitragssendungen (Bestellgelder, Bankspesen u. s. w.) gegenüber. An Jahresbeiträgen sind somit eingegangen: 4908 Mk. 97 Pf.

3) Die Zinsen der **Kantstiftung**, welche seitens der Kgl. Universitätskasse in Halle dem Geschäftsführer am 1. April, 1. Juli, 1. Oktober und 31. Dezember eingehändigt wurden, betrugen: 1111 Mk. 39 Pf.

4) Die **Bankzinsen** für sämtliche bei der Firma H. F. Lehmann in Halle a. S. liegenden Gelder betrugen: 329 Mk. 30 Pf.

5) Wie in den vorigen Jahresberichten mitgeteilt worden ist, werden die von uns herausgegebenen **Ergänzungshefte**, welche den Mitgliedern gratis zugestellt werden, auch an Nichtmitglieder verkauft, und zwar kommissionsweise durch den Verlag von Reuther & Reichard in Berlin.

Seitens dieser Firma sind an uns im Jahre 1909 für die im Verlauf des Jahres 1908 verkauften Ergänzungshefte im Ganzen abgeführt worden: 818 Mk. 88 Pf. Im Einzelnen sind während der genannten Zeit nachträglich abgesetzt worden von Heft 1 (Guttmann) noch 16 Ex.; von Heft 2 (Österreich) noch 9 Ex.; von Heft 3 (Döring) noch 14 Ex.; von Heft 4 (Kertz) noch 6 Ex.; von Heft 5 (Fischer) noch 7 Ex.; von Heft 6 (Aicher) noch 40 Ex. Von den im Jahr 1908 ausgegebenen neuen Heften sind abgesetzt worden: von Heft 7 (Dreyer) 155 Ex.; von Heft 8 (O'Sullivan) 142 Ex.; von Heft 9 (Rademaker) 144 Ex,; von Heft 11 (Müller-Braunschweig) 129 Ex. — Die Verrechnung für die im Jahre 1909 verkauften Exemplare kann, nach Buchhändler-Usancen, erst nach Ostern 1910 erfolgen.

Für bezogene Extra-Exemplare des Heftes No. 8 entrichtete dessen Verfasser noch 20 Mk., so dass die Einnahmen aus diesem Posten insgesamt sich beliefen auf: 838 Mk. 88 Pf.

Die **Gesamteinnahmen** betrugen somit: 7336 Mk. 01 Pf.

II. Ausgaben.

1) **Honorare für die Mitarbeiter der „Kantstudien“.** Es wurden an Honoraren für den Band XIV im Ganzen ausbezahlt: 1225 Mk. 03 Pf. (Die Herren Professor Dr. Adickes und Dr. Dreyer haben in sehr dankenswerter Weise auf das ihnen zustehende Honorar zu Gunsten der Kantgesellschaft verzichtet; auch der unterzeichnete Geschäftsführer hat, wie bisher, für seine Beiträge kein Honorar bezogen.) Die Kantgesellschaft glaubt u. A. auch durch reichliche Bemessung der Honorare für die Mitarbeiter der Kantstudien die Ziele, die sie in ihren Satzungen niedergelegt hat, zweckmässig zu fördern. Über die Honorarzahlungen im Einzelnen ist dem Verwaltungsausschuss Rechenschaft abgelegt worden.

2) **Freiexemplare der „Kantstudien“ für die Jahresmitglieder und bezugsberechtigten Dauermitglieder.** Nach dem zwischen der Kantgesellschaft und der Verlagshandlung Reuther & Reichard am 15./6. Mai 1905 geschlossenen Vertrag ist die Letztere verpflichtet, an die obengenannten Mitglieder der Kantgesellschaft je ein Freiexemplar der auf ihre Kosten gedruckten Kantstudien heftweise gratis und franko zu senden. Auf Grund der darüber stipulierten Bedingungen erhält die Verlagshandlung für diese Versendung an 246 Jahresmitglieder und 23 bezugsberechtigte Dauermitglieder an Entschädigungen: 1096 Mk.

3) **Herausgabe von Ergänzungsheften zu den „Kantstudien“.**

a) Herstellungskosten.

Über die von uns getroffene Einrichtung von „Ergänzungsheften“ zu den Kantstudien ist in dem Rechenschaftsbericht für das Jahr 1907 ausführlich berichtet worden. Es wird daher hier nur das Nötigste wiederholt. Es stellte sich als zweckmässig heraus, grössere, der Redaktion der Kantstudien anvertraute Untersuchungen aus dem Rahmen der regulären Hefte herauszulösen und separat in Form von Supplementen erscheinen zu lassen; diese Ergänzungshefte sind buchhändlerisch selbständige Schriften, mit eigenem Titel. Die Jahresmitglieder und bezugsberechtigten Dauermitglieder erhalten diese Supplemente gratis und franko zugesendet, ausserdem werden aber auch Exemplare an Nichtmitglieder durch die Verlagshandlung Reuther & Reichard kommissionsweise für unsere Rechnung vertrieben. Die Herstellungskosten der Ergänzungshefte trägt die Kantgesellschaft.

1) Das Ergänzungsheft No. 10 (Hans Amrhein, Kants Lehre vom „Bewusstsein überhaupt“ u. s. w.) konnte, wie im Jahresbericht pro 1908 mitgeteilt worden ist, in dem genannten Jahre nicht mehr fertiggestellt werden, sondern ist erst im Frühjahr 1909 zur Versendung gelangt, gehört aber rechnerisch zum Jahrgang 1908. Es war dafür an die Druckerei im Jahre 1908 die Pauschalsumme von 600 Mk. bezahlt worden. Da aber die Herstellungskosten 704 Mk. 35 Pf. betrugen, so betrug die Restzahlung für Heft No. 10 noch: 104 Mk. 35 Pf.

2) Das Ergänzungsheft No. 12 (Kurt Bache, Kants Prinzip der Autonomie u. s. w.) ist vollständig auf Kosten des Verfassers selbst hergestellt worden (234 Mk. 75 Pf.). Für diese ausserordentliche Liberalität ist die Kantgesellschaft dem Verfasser zu ganz besonderem Dank verpflichtet.

3) Das Ergänzungsheft No. 13 (Josef Kremer, Das Problem der Theodicee u. s. w., gekrönte Preisschrift der Walter Simon-Preisaufgabe), kostete: 768 Mk. 80 Pf.

4) Das Ergänzungsheft No. 14 (Wilhelm Ernst. Der Zweckbegriff bei Kant u. s. w.) kostete: 337 Mk. 60 Pf. Da der Verfasser selbst hiervon in sehr dankenswerter Weise 203 Mk. 20 Pf. bezahlt hat, so betrugen unsere Kosten: 134 Mk. 40 Pf.

5) Das Ergänzungsheft No. 15 (Sergius Hessen, Über individuelle Kausalität u. s. w.) kostete: 633 Mk. 50 Pf. Hierzu hat der Verfasser selbst beigesteuert (für Autoren-Korrekturen und Extra-Exemplare) 52 Mk. 60 Pf. Unsere Auslagen betrugen somit: 580 Mk. 90 Pf.

Die Herstellungskosten der einzelnen Hefte variieren nicht bloss nach dem Umfang des Heftes, sondern auch nach der Höhe der Auflage.

Herstellungskosten der 4 Ergänzungshefte No. 10, 13, 14, 15: 1588 Mk. 45 Pf.

b) Remuneration für den zweiten Redakteur der Kantstudien.

Die Herausgabe der Ergänzungshefte (in diesem Rechnungsjahre wieder ber 30 Bogen) bürdet dem die Geschäfte der Redaktion allein und selbständig ährenden zweiten Redakteur eine beträchtliche Mehrarbeit an Durchsicht von Manuskripten, an Korrespondenzen, Korrekturen u. s. w. auf. Dafür und da wir ausserdem die Förderung von jüngeren Gelehrten Kantischer Richtung unter

unsere Ziele satzungsgemäss aufgenommen haben, ist dem Betreffenden für die Herausgabe der 4 Ergänzungshefte No. 12—15 wiederum wie in den beiden Vorjahren pro Heft eine Remuneration von 100 Mk., somit im Ganzen von 400 Mk. zugewiesen worden.

c) Versendung der Ergänzungshefte an die Mitglieder.

Die Versendung besorgt die Hofbuchdruckerei C. A. Kaemmerer & Co. in Halle a. S., welche auch die Ergänzungshefte herstellt. Die Versendungskosten betrugen für die Hefte 10, 12, 13, 14, 15 im Ganzen: 290 Mk. 62 Pf.

4) **Versendung verschiedener Drucksachen der Kantgesellschaft.** Die neueintretenden Jahresmitglieder erhalten, so lange noch der Vorrat reicht, zum Eintritt je ein Exemplar unserer im Jahre 1904 herausgegebenen Kantfestschrift (360 Seiten und 4 Abbildungen) sowie unsere im Jahre 1905 herausgegebene Schillerfestschrift (170 Seiten nebst 3 Abbildungen) gratis und franko zugesendet. Infolge Spezialabkommens erhält die Verlagsbuchhandlung von Reuther & Reichard, in deren Besitz sich der ganze Vorrat jener Festhefte befindet, hierfür (sowie für einige andere im Interesse der Kantgesellschaft erfolgte Lieferungen) die Entschädigung von 204 Mk. 50 Pf.

Durch die Hofbuchdruckerei von C. A. Kaemmerer & Co. in Halle a. S. haben wir eine grössere Anzahl von Exemplaren der Kantstudien im Umtausch an die Redaktionen anderer philosophischer Zeitschriften gesendet; ferner besorgte dieselbe Firma die Versendung der zahlreichen Separate von Abhandlungen, Rezensionen und Selbstanzeigen an deren verschiedene Verfasser; Kosten: 34 Mk. 65 Pf.

Gesamtbetrag für diese Versendungen: 239 Mk. 15 Pf.

5) **Beigabe von Porträts.** Dem 1. Heft unseres XIV. Bandes haben wir eine vortrefflich gelungene Wiedergabe der wieder aufgefundenen Originalzeichnung zu dem bekannten Kantbilde von Schnorr von Carolsfeld gebracht, ebenso im Heft 2 u. 3 von der von Luise Staudinger modellierten Kant-Plaquette, und im Heft 4 die Reproduktion einer Kantischen Unterschrift unter ein wichtiges Aktenstück (zu dem Artikel von Theob. Ziegler: Zu Kants Rechtslehre). Gesamtausgaben: 75 Mk. 75 Pf.

6) **Zuschuss zur Drucklegung der Kantstudien.** Der Band XIV der „Kantstudien" umfasst statt wie gewöhnlich ca. 30 Bogen, diesmal 36 Bogen (ca. 100 Seiten mehr). Es hatte sich in den letzten Jahren so viel Material, besonders an teilweise umfangreichen Rezensionen aufgehäuft, dass die Redaktion notwendig damit aufräumen musste. Der innere Wert des Bandes XIV ist dadurch wesentlich erhöht worden; aber die Verlagshandlung Reuther & Reichard in Berlin, auf deren Kosten die „Kantstudien" hergestellt werden, hat (da sie dieser einmaligen grösseren Überschreitung des Umfangs wegen für ihre eigenen Abonnenten doch das Abonnement nicht erhöhen konnte, woraus sie den Druck der Kantstudien bestreitet) dadurch beträchtliche Mehrkosten gehabt. Daher hat die Kantgesellschaft, deren Mitglieder ja den Vorteil jener Umfangserweiterung mit den erstgenannten gewöhnlichen Abonnenten mitgeniessen, der genannten Firma zur Deckung für Mehrkosten einen Beitrag geleistet in Höhe von: 140 Mk.

7) **Ehrengabe für den zweiten Redakteur.** Im Jahre 1909 waren es 5 Jahre, seitdem der zweite Redakteur die Schriftleitung der Kantstudien übernommen hat, die er seitdem selbständig führt. In Anbetracht der seitdem eingetretenen stetigen Erhöhung der Mitgliederzahl der Kantgesellschaft votierte der Verwaltungsausschuss für den Betreffenden in Anerkennung seiner erfolgreichen Mühewaltung eine einmalige Ehrengabe von: 500 Mk.

8) **Zuschuss zur Stammler-Ehrung.** Wie den Mitgliedern aus den Mitteilungen zum Heft 2 u. 3 bekannt ist, hat die Kantgesellschaft im Verein mit Freunden, Schülern und sonstigen Verehrern Stammlers zum 22. April 1909 eine Ehrung des Letzteren veranstaltet, indem durch eine Sammlung die Mittel zu einer Rudolf Stammler-Preisaufgabe zusammengebracht wurden. Diese durch unser Mitglied Herrn Dr. phil. u. jur. Jörges veranstaltete Sammlung ergab nach Abzug der Unkosten: 2557 Mk. 25 Pf. Zur Erhöhung dieser Summe auf 2800 Mk. (näheres unter B II) gab die Kantgesellschaft einen Beitrag von: 242 Mk. 75 Pf.

9) **Druck verschiedener Mitteilungen, Formulare** u. s. w. Seitens der Hofbuchdruckerei von C. A. Kaemmerer & Co. in Halle a. S. sind für den Zweck der Gesellschaft verschiedene Druckaufträge ausgeführt worden: die Neujahrszirkulare im Januar 1909, Separatabdrücke des Jahresberichtes und des Mitgliederverzeichnisses von 1909, „Mitteilungen an Mitglieder und solche, die es werden wollen", Verzeichnisse der Ergänzungshefte, Mitgliedskarten, Formulare zu Adressen von Interessenten, Neudruck der Satzungen, Aufklebeadressen zur Versendung der Ergänzungshefte, Übersicht über die ersten fünf Jahre der Kantgesellschaft, Viertes Preisausschreiben (Rudolf Stammler-Preisaufgabe), insgesamt: 225 Mk.

10) **Verschiedenes.** Briefpapier, Kouverts u. s. w. für den Geschäftsführer und den II. Redakteur; Beschaffung eines nicht vom Verleger gelieferten Rezensionsexemplares u. s. w. Insgesamt: 104 Mk. 94 Pf.

11) **Schreibhilfe für den Geschäftsführer.** In Anbetracht der sich stets steigernden Korrespondenz (im Jahre 1909: 2261 Postsendungen) wurde für den Geschäftsführer die Inanspruchnahme einer ständigen stenographisch geschulten Schreibhilfe notwendig. Auslagen hierfür: 216 Mk. 50 Pf.

12) **Korrespondenz.** Die Zahl der von dem Geschäftsführer der Kantgesellschaft ausgegangenen Postsendungen betrug laut vorliegendem und vorgelegtem Journal 2261. Portokosten hierfür: 180 Mk. 05 Pf. Von dem zweiten Redakteur der Kantstudien wurden laut vorgelegtem Journal 830 Postsendungen befördert. Porto hierfür: 67 Mk. 01 Pf. Zusammen: 247 Mk. 06 Pf.

13) **Reisespesen für den II. Redakteur.** Im Interesse der Redaktionsgeschäfte war eine mehrtägige Reise nach Berlin notwendig, für welche dem II. Redakteur an Reiseentschädigung gewährt wurden: 79 Mk. 50 Pf.

14) **Zuschuss zum Dispositionsfonds.** Diesem weiter unten noch einmal erwähnten Fond sind aus den Überschüssen 600 Mk. überwiesen worden.

Wiederholung.

I. Einnahmen.

		Mk.	Pf.
1)	Übertrag aus dem Vorjahr	147 Mk.	47 Pf.
2)	Jahresbeiträge	4908 „	97 „
3)	Zinsen der „Kantstiftung"	1111 „	39 „
4)	Bankzinsen	329 „	30 „
5)	Verkaufte Ergänzungshefte	838 „	88 „
	Summe der Einnahmen:	7336 Mk.	01 Pf.

II. Ausgaben.

		Mk.	Pf.		
1)	Honorare an die Mitarbeiter	1225 Mk.	03 Pf.		
2)	Freiexemplare für die Mitglieder	1096 „	— „		
3)	Ergänzungshefte No. 10, 13, 14, 15				
	a) Herstellungskosten	1588 „	45 „		
	b) Remuneration für den 2. Redakteur	400 „	— „		
	c) Versendung	290 „	62 „		
4)	Verschiedene Versendungen	239 „	15 „		
5)	Beigabe von Porträts	75 „	75 „		
6)	Zuschuss zur Drucklegung der KSt.	140 „	— „		
7)	Ehrengabe für den II. Redakteur	500 „	— „		
8)	Zuschuss zur Stammler-Ehrung	242 „	75 „		
9)	Verschiedene Drucksachen	225 „	— „		
10)	Verschiedenes	104 „	94 „		
11)	Schreibhilfe für den Geschäftsführer	216 „	50 „		
12)	Korrespondenz	247 „	06 „		
13)	Reisespesen für den II. Redakteur	79 „	50 „		
	Ausgaben:	6670 Mk.	75 Pf.		
14)	Zum Dispositionsfond	600 „	— „		
	Gesamtsumme der Ausgaben:	7270 Mk.	75 Pf.	= 7270 Mk.	75 Pf.
	Rest und Übertrag für 1910:			65 Mk.	26 Pf.

Der Vorstand resp. der Verwaltungsausschuss setzte sich im Jahre 1909 aus folgenden Personen zusammen, welche sämtlich in Halle wohnen:

Vorstand: der Kurator der Universität, Geh. Ober-Reg.-Rat Meyer,

übrige Mitglieder des Verwaltungsausschusses:
- Professor Dr. Meumann,
- Professor Dr. Menzer,
- Geh. Justizrat Dr. jur. et phil. (h. c.) Stammler,
- Direktor der Univ.-Bibliothek Geh. Reg.-Rat Dr. Gerhard,
- Geh. Kommerzienrat Dr. phil. (h. c.) Lehmann,
- Geh. Reg.-Rat Professor Dr. Vaihinger, Geschäftsführer.

Zu der am Freitag, den 22. April, abends 6 Uhr, satzungsgemäss in den Räumen des Kuratoriums der Universität Halle stattfindenden **allgemeinen Mitgliederversammlung** werden hiermit sämtliche Mitglieder gebührend eingeladen.

Tagesordnung
für die allgemeine Mitgliederversammlung:

1. Ablegung der Jahresrechnung für das Jahr 1909.
2. Wahl der wechselnden Mitglieder des Verwaltungsausschusses, sowie des Geschäftsführers für das Jahr 1910.
3. Entgegennahme der event. zum Ablieferungstermin (22. April) eingelaufenen Bewerbungsschriften zur Karl Güttler-Preisaufgabe: „Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Hegels und Herbarts Zeiten in Deutschland gemacht hat?
4. Verschiedene Mitteilungen.

Es ist zu wünschen und hoffen, dass die diesjährige allgemeine Mitgliederversammlung ebenso zahlreich besucht werden wird, wie die vorjährige, an welcher 17 Mitglieder teilgenommen haben, darunter 9 Auswärtige (davon 5 aus Berlin). Die Teilnehmer versammelten sich von 3 Uhr an in der Wohnung des Unterzeichneten, und Jeder fand beim Austausch der Gedanken Gelegenheit, Anregung zu geben und zu finden. Auch in diesem Jahre findet von 3 Uhr an Vorversammlung beim Unterzeichneten statt, wozu alle Teilnehmer hiermit freundlichst eingeladen werden.

Diejenigen Jahresmitglieder, welche bis zum Erscheinen dieses Jahresberichtes ihre Jahresbeiträge noch nicht eingesendet haben sollten, werden ebenso höflich als dringend gebeten, die Einsendung (20 M.) an den Unterzeichneten oder an das Bankhaus H. F. Lehmann hier baldigst bewerkstelligen zu wollen.

Halle a. S., im Februar 1910.
Reichardtstr. 15.

Der Geschäftsführer:
H. Vaihinger.

Kantgesellschaft.

Mitgliederverzeichnis für das Jahr 1909.

Ehrenmitglied.

Stadtrat a. D. Professor Dr. Walter Simon, Königsberg i. Pr., Ehrenbürger der Stadt Königsberg.

Jahresmitglieder 1909.

(Jahresbeitrag 20 M.)

Professor Dr. Narciss Ach, Königsberg i. Pr., Tragheimer Kirchenstr. 58.
Dr. Erich Adickes, Professor an der Universität Tübingen.
Dr. phil. Severin Aicher, Vikar, Stuttgart, Kanzleistrasse 23.
Dr Bernát Alexander, Professor an der Universität Budapest IV., Franz-Josef-Quai 27.
Dr. phil. Johannes Amrhein, Direktor der Deutschen Schule in Lüttich (Belgien), Rue des Carmes 13.
Dr. Apel, Dozent an der „Freien Hochschule", Berlin-Charlottenburg, Uhlandstrasse 194.

Dr. phil. Kurt Bache, Halle a. S., Lessingstrasse 5.
Dr. W. E. Biermann, Privatdozent, Leipzig, Wiesenstrasse 3b.
Geheimer Sanitätsrat Dr. med. Alfons Bilharz, Sigmaringen.
Mr. George Ashton Black, New York, 621 W. 113th Street.
Direktor Dr. Paul Boehm, Achern in Baden.
Dr. Otto Boelitz, Direktor der Deutschen Schule in Barcelona, Barcelona-Gracia, 4sta Ana 4.
Dr. Bötte, Pfarrer, Allendorf (Werra).
Dr. jur. G. A. E. Bogeng, Berlin W. 30, Martin Lutherstrasse 74.
Sanitätsrat Dr. Brennecke, Magdeburg, Westendstrasse 35.
Ph. Bridel, Professeur à la Faculté de Théologie de l'Église Libre, Lausanne, Clos-Maria.
Dr. Baron Cay v. Brockdorff, Professor an der Technischen Hochschule, Braunschweig, Kasernenstrasse 4.
Dr. phil. Nicolai von Bubnoff, München, Kaulbachstrasse 22a.
Oberlehrer Dr. Artur Buchenau, Charlottenburg, Schlüterstr. 78.
Dr. G. E. Burckhardt (jr.), Godesberg, Augusta-Viktoriastrasse 77.

Dr. med. W. Camerer, Medizinalrat, Urach (Württemberg).
Dr. Paul Carus, La Salle, Illinois, U. S. A.
Dr. Ernst Cassirer, Privatdozent, Berlin W. 50, Pragerstrasse 9.
Frau Professor Helène Claparède-Spir, Genf, Champel 11.
Oberlehrer A. Cramer, am kgl. Luthergymnasium in Eisleben, Lindenstr. 9.
Dr. B. Christiansen, Freiburg i. Br., Lorettostrasse 33.

Dr. Delbos, Professeur adjoint à la Faculté des Lettres à l'Université de Paris, Quai Henry IV 46.
Professor Giorgio Del Vecchio, nella R. Università di Sassari, Genova, Corso Paganini 77.
Dr. phil. Ludwig Dilles, Bielitz, Oesterr. Schlesien, Elisabethstrasse 2.
Dr. phil. et jur. Oskar Döring, Chemnitz, Parkstrasse 2a.
Dr. H. Dreyer, Florenz, Via dei Bardi 3.
Dr. Hans Driesch, Heidelberg, Uferstrasse 52.
Johannes Fr. Dürr, Verlagsbuchhändler u. Landtagsabgeordneter, Leipzig, Querstrasse 14.
Professor Dr. G. Dwelshauvers, Genval (Belgien).
Dr. jur. Hermann Dzialas, Breslau II, Tauentzienstrasse 58.

Pastor Ebeling in Erbisdorf bei Brand i. Sa.
Dr. O. A. Ellissen, Professor, Einbeck (Hannover).
Professor Dr. Theodor Elsenhans, an der Technischen Hochschule Dresden, Hohe Strasse 37 b.
Dr. jur. Bernhard Carl Engel, Berlin-Zehlendorf (Wannseebahn), Schützstrasse 26.
Jacob H. Epstein, Frankfurt a. M., Hermannstrasse 22.
Pfarrer Dr. phil. Wilhelm Ernst, Harskirchen i. Els.
Geheimer Hofrat Professor Dr. Rudolf Eucken, Jena.
Dr. phil. Oskar Ewald, Wien XIX, Scheibengasse 15.

Dr. Richard Falckenberg, Professor an der Universität Erlangen, Goethestrasse 20.
Dr. Anton Feigs, Gross-Lichterfelde, Carstenstrasse 6.
Obermedizinalrat Dr. v. Fetzer, Kgl. Leibarzt, Stuttgart, Akademie.
Geheimer Justizrat Professor Dr. Finger, Halle a. S., Reichardtstr. 2.
Dr. Ernst Fischer, Posen. St. Martin 27.
Rechtsanwalt Julius Fischer, Karlsruhe (Baden).
Oberlehrer G. Fittbogen, Rixdorf, Hertzbergerstrasse 15.
Edmund Foerster, Kandidat des Höheren Lehramts, Rogasen, Bez. Posen, Kl. Posenerstrasse 326.
Frau Dr. Elisabeth Förster-Nietzsche, Weimar, Nietzsche-Archiv.
Dr. Erich Franz, Oberlehrer, Kiel, Sophienblatt 64.
Dr. med. Paul C. Franze, Bad Nauheim.
Dr. Max Frischeisen-Köhler, Privatdozent an der Universität Berlin, S. 14, Sebastianstrasse 87.
Oberstabsarzt Dr. Jos. Ans. Froehlich, Dresden, Loschwitzerstrasse 4.

Dr. phil. Stanislaus Garfein-Garski, Krakau, Grodgasse 69.
Dr. R. Gaul, Sanitätsrat, Stolp i. P.
Dr. Karl Gebert, München, Leopoldstrasse 70.
V. Geisler, Prediger, Friedenau, Friedrich-Wilhelmplatz 11.
Dr. Alfred Giesecke, Verlagsbuchhändler, Leipzig, Poststrasse 3.
Dr. Giessler, Erfurt, am Augustapark 2.
Landgerichtsdirektor Dr. H. Goebel, Charlottenburg, Tegeler Weg 97.
Fräulein Huberta Goesen, Strassburg i. E.. Wenkerstrasse 8.
Rudolf Goldscheid, Wien III, Richardstrasse 1.
Superintendent a. D., D. thel. Georg Graue, Nordhausen a. H., Promenade 6.
Dr. Julius Guttmann, Breslau, Gartenstrasse 51.
Dr. med. H. Gutzmann, Professor an der Universität Berlin W., Schöneberger Ufer 11.

Fräulein Dr. phil. Frieda Hansmann, Göttingen, Weender-Chaussee 26.
Dr. P. Hauck, Oberlehrer in Essen a. R., Bernhardstrasse 26.
Seminaroberlehrer G. Hecke, Braunschweig, Fasanenstrasse 52 A.
Eugen Hecker, Fabrikdirektor, Braunschweig, Kaiser-Wilhelmstrasse 50.
J. N. Heidemann, Geh. Kommerzienrat, Köln a. Rh.

Lic. theol. Dr. phil. Karl Heim, Privatdozent und Konviktinspektor, Halle a. S., Wilhelmstrasse 10.
Dr. Bernhard Hell, Wickersdorf bei Saalfeld (Saale).
Dr. phil. J. U. Herz, Wien VIII, Josephstädterstrasse 29.
Dr. Sergius Hessen, St. Petersburg, Zerkovnaja 4a.
Dr. phil. G. Dawes Hicks, Professor of Philosophy in University College, London.
Dr. phil. J. W. A. Hickson, Montreal (Canada), Mountain street 272.
Adolf Hinze, Technischer Direktor, Wronke (Prov. Posen).
Dr. Karl Hoffmann, Charlottenburg, Schlüterstrasse 62.
Dr. K. B. Hofmann, Professor an der Universität Graz, Schillerstrasse 1.
Dr. Alois Höfler, Universitätsprofessor, Wien XIII, Onno Kloppstrasse 6.
Dr. Richard Hönigswald, Privatdozent an der Universität Breslau, XVIII, Scharnhorststrasse 21.
Dr. phil. G. Huber, Grassau (Oberbayern).
Friedrich Freiherr v. Hügel, London-Kensington W., Vicarage Gate 13.
Professor Dr. E. Husserl, an der Universität Göttingen, Hoher Weg 7.

Geheimer Reg.-Rat Professor Dr. J. Imelmann, Berlin-Charlottenburg 4, Giesebrechtstrasse 13.
Dr. Wladimir Iwanovsky, Privatdozent, Kasan, Wosdwischenskaja 13, Haus Korsakowa.

Dr. Jacobs, Oberlehrer, Essen-Rüttenscheid, Elfriedenstrasse 38.
Dr. Ludwig Jaffé, Berlin W. 50, Rankestrasse 34.
Dr. W. Jerusalem, Professor, Wien XVIII 5, Pötzleinsdorferstrasse 92.
Dr. R. Jörges, Halle a. S., Seebenerstrasse 61.
Dr. Franz Jünemann, Oberlehrer in Neisse (Schlesien), Zollstrasse 10.

Privatdozent Dr. Willy Kabitz, Breslau, Kaiserstrasse 88.
D. Dr. Katzer, Pastor primarius a. D., Kirchenrat, Oberlössnitz-Dresden, Kaiser Wilhelmstr. 19.)
Professor Dr. Kern, Generalarzt, Inspekteur der 2. Sanitätsinspektion, Berlin-Wilmersdorf, Xantenerstr. 4.
Dr. Gustav Kertz; Inspektor der Erziehungsanstalt Schwarzenbach, Amt Eberbach.
Dr. med. Paul Kieback, Praktischer Arzt, Drossen.
Oberbürgermeister Dr. Kirschner, Berlin.
Franz Kluxen, cand. phil., Strassburg i. E., Universitätsplatz 2 I.
Otto Kohlmann, Greiz, Elstersteig 7.
Professor Dr. E. König, Sondershausen.
Professor Lic. theol. Dr. Koppelmann, Privatdozent an der Universität Münster i. W., Breul 12.
Dr. med. Joseph Kremer in Mahrenberg in Steiermark.
Dr. Richard Kroner, Freiburg i. Br., Schwimmbadstrasse 19.
Professor Dr. Eugen Kühnemann, Universität Breslau, Breslau-Krietern, Altes Schloss.
Professor Dr. Oswald Külpe an der Universität Bonn.
Dr. Friedrich Kuntze, Nordhausen a. Harz, Bahnhofstrasse 8.
Georg Küspert, Inspektor am Königl. Prot. Alumneum in Ansbach (Bayern).

Dr. J. Lange-Lonkorrek, Lonkorsz, Westpreussen.
Dr. phil. Iwan Lapschin, Privatdozent an der Universität St. Petersburg, Kirotchnaja 7.
Geh. Regierungsrat Dr. A. Lasson, Professor, Friedenau-Berlin, Handjerystrasse 49.
Professor Dr. Rudolf Lehmann, an der Akademie Posen W. 3, Derfflingerstrasse 10.

Vikar Otto Lempp, Berlin NW. 52, Thomasiusstrasse 15.
A. Levy, Hamburg, Fruchtallee 69.
Dr. Heinrich Levy, Suhl i. Th. (z. Z. Friedenau, Wilhelmstrasse 12).
Dr. J. A. Levy, Advokat, Amsterdam.
Dr. Levy-Brühl, Professor, Paris, Rue Lincoln 7.
Cand. phil. Albert Lewkowitz, Breslau XIII, Kronprinzenstrasse 21.
Dr. Arthur Liebert, Berlin W. 15, Fasanenstrasse 48 (Gartenhaus).
Franz v. Liel, Kgl. Finanzassessor, München, Schönfeldstrasse 28.
Dr. Hans Lindau, Berlin-Charlottenburg, Kantstrasse 123.
Karl Linnebach, Militär-Intendanturassessor, Posen O, Gartenstr. 10.
Dr. Edmund v. Lippmann, Professor, Halle a. S., Raffineriestrasse.
D. Dr. Loofs, Professor an der Universität Halle a. S., Lafontainestrasse 6.
Dr. N. Losskij, Professor an der Universität St. Peterburg, Kabinetskaja 20.
Dr. Victor Lowinsky, Charlottenburg, Königin Elisabethstrasse 51.

Karl Malsch, Buchdruckereibesitzer, Karlsruhe.
Siegfried Marck, cand. phil., Breslau, Tauentzienstrasse 11.
M. P. Mason, Bryn Mawr, Pa. Roberts Road, No. 1, U. S. A.
Professor Masuch, am Gymnasium in Rogasen (Prov. Posen).
Dr. Fritz Mauthner, Freiburg i. Br. Konradstrasse 4.
Walter Mechler, cand. phil., Bonn, Am Hof 1. (Weimar, Sedanstrasse 16 II).
Dr. A. v. Meinong, Professor an der Universität Graz.
Dr. Mengel, Diakonus a. D., Leipzig-Volkmarsdorf, Konradstrasse 58a.
Dr. Paul Menzer, Professor an der Universität Halle, Richard Wagnerstrasse 27 A.
Frau Bertha Meyer, Dresden A., Lennéstrasse 2.
Frau Landgerichtsrat Berta Meyer-Liepmann, Berlin, Viktoriastrasse 31.
Dr. phil. Martin Meyer, Berlin W., Königin-Augustastrasse 21.
Professor E. Meyerson, Paris VIII e, Boulevard Malesherbes 78 B.
Stadtschulrat Dr. Carl Michaelis, Berlin W. 35, Derfflingerstrasse 17.
Dimitri Michaltschew, Oberlehrer am I. Gymnasium in Sofia (Bulgarien) Haus „Rasslatiza".
Robert Minlos, Schriftsteller, St. Petersburg 8 e Linie 37.
Alexis Minor, cand. phil., Freiburg i. Br., Nägeleseestrasse 43.
Dr. Georg Misch, Privatdozent, Gr.-Lichterfelde, Margaretenstr. 9.
Frau Emma Mitterdorfer, Amstetten, Nieder-Österreich.
Joan Mongesco (aus Rumänien), Bad Meinberg (Lippe).
Dr. Leo Müffelmann, Kaufmann, Berlin-Halensee, Johann-Sigismundstrasse 4/5.
Privatgelehrter Carl Müller-Braunschweig, Braunschweig, An der Martinikirche 2.
Professor Conrad Müller, Charlottenburg, Oranienstrasse 2.
Referendar Fritz Münch, Strassburg i. E., Judengasse 34.

Dr. med. Robert Nitzsche (A. Zosimus) Dubuque (Jowa) U. S. A.
Dr. H. Nohl, Privatdozent, Jena, Stoystrasse 3.

Dr. Konstantin Oesterreich, Berlin W. 30, Goltzstrasse 19.
Dr. phil. John M. O'Sullivan, Dublin (Irland), Co. Rathmines, Belgrave Terrace 2.
Otto Pasquay, Königl. Bezirksamtmann a. D., München, Hermann Schmidstrasse 8 I.
Dr. Johannes Paulsen, Altona, Gr. Bergstrasse 125.
Dr. ph. Stefan Pawlicki, Universitätsprofessor in Krakau.
Dr. Hans Pichler, Wien IV, Karlsgasse 5.
Lehrer am Realgymnasium F. Pinski, Berlin, Kniprodestrasse 118b.
Lic. Dr. Arno Pommrich, Dresden-A., Münchenerstrasse 24.
Cand. phil. Hans Prager, Wien XIX, 1, Leidesdorfgasse 15.

Dr. Franz Rademaker, Bonn, Hohenzollernstrasse 21.
Direktor Dr. Alfred Rausch, Rektor der Latina, Halle a. S., Königstr. 94.
Professor Dr. Adolfo Ravá, Universität Camerino (Italien).
Reichardt, Stadtrat, Magdeburg, Beethovenstrasse 2.
Dr. Johannes Reicke, Oberbibliothekar, Göttingen, Friedländerweg 28.
Dr. phil. W. Reinecke, Oberlehrer, Bitterfeld, Weststrasse 9.
Dr. R. Reininger, Privatdozent, Wien IX, Giessergasse 6.
Pastor Reinstein in Cröllwitz bei Dürrenberg (Prov. Sachsen).
Kgl. Realschuldirektor H. Richert, Pleschen, Prov. Posen.
Augenarzt Dr. med. Richter, Zeitz.
Professor Dr. Heinrich Rickert an der Universität Freiburg i. Br., Thurnseestrasse 66.
Riedel, Geh. Kommerzienrat, Halle a. S., Advokatenweg 36.
Dr. P. H. Ritter, ord. Professor der Philosophie in Utrecht.
Dr. jur. Francisco Rivera, Madrid, Museo Pedagógico Nacional, Daoiz 7.
Dr. Maximilian Runze, Prediger und Dozent an der Humboldt-Akademie, Berlin NW. 21, Alt-Moabit 106.

Dr. jur. J. Sacker, St. Petersburg, Nadejdinskaja 34, Gesellschaft „Energie".
Dr. phil. et jur. Max Salomon, Frankfurt a. M., Guiollettstrasse 8.
Professor Léon Sautreaux, Agrégé de Philosophie, Lycée de Grenoble, Rue Denfert-Rochereau 9.
Frau Anna Schellenberg, Mannheim, O. 3. 5.
Dr. med. C. J. M. Schmidt, Odessa, Boulevard 6.
Dr. Karl Schmitt, Karlsruhe i. B., Eisenbahnstrasse 14.
Dr. Schmitz, Direktor des Realgymnasiums in Langenberg (Rheinland).
Professor Dr. Otto Schneider, Küstrin-Neustadt, Landsbergerstrasse 107.
Dr. Ernst Schrader, Privatdozent an der Technischen Hochschule, Darmstadt, Mathildenstrasse 11.
Franz Schraube, Hauptmann a. D., Halberstadt, Voigtei 48.
Professor Dr. Julius Schultz, Berlin NO. 43, Friedenstrasse 111.
† A. Schulze, Direktor, Halle a. S., Raffineriestrasse 28.
Professor Dr. P. Schwartzkopff, am Gymnasium zu Wernigerode a. Harz.
Dr. Charles Sentroul (Agrégé à l'École St. Thomas, Louvain), Morteiro de Sao Bento, Sao Paolo, Brasilien.
Geh. Hofrat Dr. phil. hon. c. Ernst Sieglin, Fabrikbesitzer, Stuttgart, Felgersburg.
Dr. Ed. Simon, Geheimer Kommerzienrat, Berlin, Victoriastrasse 7.
Dr. Sitzler, Regierungsreferendar, Brieg.
Dr. A. J. de Sopper, Velsen (Holland).
Dr. H. Spitta, Professor an der Universität Tübingen.
Dr. H. Staeps, Pfarrer in Theningen (Baden).
Oberlandesgerichtsrat Walter Staffel, Dresden-Blasewitz, Kaiserallee 2.
Gymnasialprofessor a. D. Dr. Staudinger, Darmstadt, Inselstrasse 26.
Dr. Kurt Sternberg, Berlin SO. 36, Bouchéstrasse 79.
Dr. jur. Kurt Steinitz, Rechtsanwalt beim Oberlandesgericht, Breslau XIII, Kaiser Wilhelmstrasse 57.
Pfarrer Strothmann, Marten bei Dortmund.
Professor Dr. Carl Stumpf, Geh. Reg.-Rat, Berlin W., Augsburgerst. 45.

Dr. Anton Thomsen, Privatdozent, Kopenhagen, Skindergade 29.
Cand. jur. Kuno Tiemann, Berlin, Brückenallee 4.
Charles H. Toll, Amherst (Mass.) Lincoln Avenue 13.
Stadtrat Tourbié, Berlin NW., Wikinger Ufer 1.

Oberlehrer Dr. Alois Uhl, Köln, Volksgartenstrasse 19.

Dr. Hans Vaihinger, Professor an der Universität Halle a. S., Geh.-Reg.-Rat, Reichardtstrasse 15.

Dr. Theodor Valentiner, Oberlehrer am Alten Gymnasium, Bremen, Humboldtstrasse 72.
Oberst a. D. Vitztum von Eckstädt, Berlin W. 15, Fasanenstr. 37.
G. Vocke, Amtsrichter, Günzburg i. B.
Dr. Volkelt, Professor an der Universität Leipzig, Auenstrasse 3.
Dr. h. c. Vollert, Verlagsbuchhändler, Berlin SW., Zimmerstrasse 94.
Lic. Dr. E. Vowinkel, Realschuldirektor, Mettmann, Rheinprovinz.

Gustav Wagner, Privatmann, Achern (Baden).
Julius Wagner, Tulln a. d. Donau bei Wien, Kirschbaumgasse 17.
Dr. J. Waldapfel, Professor am Übungsgymnasium des Kgl. Ungarischen Seminars für Kandidaten des höheren Schulamts, Budapest VIII, Trefortstrasse 8.
A. Warda, Amtsrichter Königsberg i. Pr., Tragheim, Pulverstrasse 21.
Lecturer C. C. J. Webb, M. A.. Oxford, Magdalen College.
Dr. R. Wedel, Privatgelehrter, München, Prinzregentenstrasse 8.
Dr. Richard Wegener, Berlin-Halensee, Georg Wilhelmstrasse 20.
Dr. Alexander Wernicke, Professor an der Technischen Hochschule Braunschweig.
Verlagsbuchhändler H. Wessel, Wolfenbüttel.
Dr. R. Wilbrandt, Professor an der Universität Tübingen, Gartenstrasse 57.
Landrat Paul Winckler, Salsitz-Neuhaus bei Zeitz.
Achim v. Winterfeld, Steglitz bei Berlin, Filandastrasse 1.
Dr. phil. et med. K. Wize, Jeżewo bei Borek (Prov. Posen).
Professor D. Dr. G. Wobbermin, Breslau 18, Carmerstrasse 17.
Justizrat Dr. Wolf, Dresden, Johann Georgen-Allée 5.
Dr. Karl Wollf, Berlin-Friedenau, Wilhelmshöherstrasse 17.
Wladimir Wrana, Schulleiter in Laskes, PostZlabings (Süd-Mähren).
Privatdozent Dr. M. Wundt, Strassburg i. E., Sternwartenstrasse 23.

Dr. Theobald Ziegler, Professor an der Universität Strassburg i. E., Fischartstr. 22.

Kgl. Universitätsbibliothek in Göttingen.
Königliche und Universitätsbibliothek in Königsberg i. Pr. (Vermittlungsstelle Beyersche Buchhandlung daselbst).
Kais. Russ. Universität Charkow.
Stadtbibliothek Frankfurt a. M. (Direktor Dr. Ebrard, Geh. Kons.-Rat), Schöne Aussicht 2.
Magistrat der Stadt Hildesheim (Stadt-Bibliothek).
Bibliothek der St. Nicolai-Kirche in Berlin (Prediger Göhrke, Berlin C 2, Poststrasse 15).
Bibliothek des Kgl. Wilhelmsgymnasiums in Berlin (Bibliothekar Prof. Dr. Draheim). Vermittlungsstelle: Webersche Buchhandlung, Berlin W. 8, Charlottenstrasse 48.
Bibliothek des Realgymnasiums Coblenz (Direktor Dr. Goossen).
Philosophisches Seminar der Universität Heidelberg.
Philosophisches Seminar der Universität Strassburg i. E. (Kollegiengebäude).
Ein ungenannt bleibendes Mitglied.

Summa: 246 Jahresmitglieder.

Bezugsberechtigte Dauermitglieder.

(Einmaliger Beitrag von mindestens 400 Mark,)

Geh. Kommerzienrat Ludwig Bethcke, Halle a. S., Burgstrasse.
Konsul B. Brons jr., Emden, Grosse Brückstrasse 30.
Frau Geh. Kommerzienrat Albert Dehne, Halle a. S., Schimmelstrasse 7.
Verlagsbuchhändler Dr. Robert Faber, Magdeburg, Westendstrasse 13.
Kommerzienrat Robert Frank, Ludwigsburg.
Direktor der deutschen Bank Arthur von Gwinnner, Berlin, Rauchstrasse 1.
Professor Dr. G. H. Howison, Berkeley (Calif.), Bancroft-Way 2731.
Fabrikbesitzer und Baumeister Friedrich Kuhnt, Halle a. S., Steinweg.
Justizrat Dr. Lachmann, Berlin W. 10, Bendlerstrasse 9.
Geh. Kommerzienrat Heinrich Lehmann, Halle a. S., Burgstrasse 46.
August Ludowici, Genf, Route de Florissant 36.
Prof. Dr. Götz Martius, an der Universität Kiel, Hohenbergstrasse.
Verlagsbuchhändler Rittergutsbesitzer Rudolf Mosse, Berlin SW. 19, Jerusalemerstrasse 46/9.
Fabrikbesitzer W. v. Siemens, Berlin W., Tiergartenstrasse 10.
Stadtrat a. D. Professor Dr. Walter Simon, Königsberg i. Pr., Kopernikusstrasse, Ehrenmitglied der Kantgesellschaft, Ehrenbürger der Stadt Königsberg i. Pr.
Professor Dr. August Stadler, Zürich II, Alpenstrasse 33.
Generalarzt Dr. med. Stechow, Hannover, Hohenzollernstrasse 44.
Professor Dr. Strong, New-York, Columbia Universitiy.
Verlagsbuchhändler Dr. phil. hon. c. Ernst Vollert, Berlin SW. 12, Zimmerstrasse 94.
Fabrikbesitzer Ernst Weise, Halle a. S., Händelstrasse.
Geh. Kommerzienrat Carl Wessel, Bernburg.
The Philosophical Union of the University of California, (President: Professor G. H. Howison), Berkeley (Calif.)
Society of Ethical Culture (President: Professor Dr. Felix Adler) New-York 123 E, 60th Street.

Summa: 23 bezugsberechtigte Dauermitglieder.

Ausserdem ca. 300 Dauermitglieder mit einmaligen Beiträgen unter 400 M.

U. A.: Professor Dr. Adamkiewicz in Wien. — Stadtpfarrer Dr. Auffarth, Jena. — Privatdozent Dr. Bauch, Halle a. S. — Professor D. Dr. Baumgarten, Kiel. — Professor Dr. Boutroux, Paris. — Professor Dr. Creighton, Ithaca. — Dr. van Delden, Gronau i. W. — Dr. Detto, Leipzig. — Geheimrat Professor Dr. Dilthey, Berlin. — Professor Dr. Flournoy, Genf. — Geheimrat Bibliotheksdirektor Dr. Gerhard, Halle a. S. — Realschuldirektor a. D. Dr. Gille, Halle a. S. — Hauptpastor D. Dr. Grimm, Hamburg. — Professor Dr. Groos, Giessen. — Professor Dr. Güttler, München. — Dr. Hafferberg, Privatgelehrter, Riga. — Professor Dr. Harries, Kiel. — W. Harris, President of the Bureau of Education, Washington. — Dr. Hauswaldt, Magdeburg. — Professor Dr. Kleinpeter, Gmunden. — Geheimer Kommerzienrat . Kröner, Stuttgart. — John A. Leber, Berlin. — Geh. Justizrat C. R. Lessing, Berlin. — Advokat Levy, Amsterdam. — Geheimrat Professor Dr. Liebmann, Jena. — Professor Dr. Martini, Coblenz. — Geheimer

Ober-Reg.-Rat Dr. E. von Meier, Universitätskurator a. D., Berlin. — Generalkonsuln Franz und Robert von Mendelssohn, Berlin. — Geheimer Ober-Reg.-Rat G. Meyer, Kurator der Universität Halle-Wittenberg. — Professor Dr. Münsterberg, Harvard-University. — Geheimrat Dr. Muff, Rektor, Pforta. — Dr. Pfungst, Frankfurt a. M. — Dr. Prieger, Bonn. — Direktor Dr. Rathenau, Berlin. — H. H. Reclam, Verlagsbuchhändler, Leipzig. — Verlagsbuchhandlung Reuther & Reichard, Berlin. — Professor Dr. Raoul Richter, Leipzig. — Geheimrat Professor Dr. Riehl, Berlin. — Generalkonsul Baron von Rosenthal, Amsterdam. — Oberlehrer Dr. Saenger, Oels. — Privatdozent Dr. Scheler, München. — Privatdozent Dr. F. A. Schmid, Heidelberg. — Dr. A. v. Schoeler, Leipzig. — Professor Dr. Schurman, Ithaca. — Privatdozent Dr. Siegel, Wien. — Professor Dr. Simmel, Berlin. — Professor Dr. Spitta, Tübingen. — Geheimrat Professor Dr. Stammler, Halle a. S. — Professor Dr. Stieda, Königsberg i. Pr. — Dr. Sulzbach, Frankfurt a. M. — Professor Dr. Weber, Strassburg i. E. — Privatdozent Dr. Weisbach, Berlin. — Professor Dr. Zschalig, Dresden. — Philosophische Gesellschaft in Wien (Vorsitzender; Professor Dr. Jodl).

Benachrichtigung.

Diesem Festheft ist ein Portrait Liebmanns beigegeben, eine Originalsteinzeichnung des Kunst- und Portraitmalers S. von Sallwürk in Halle a. S. Separate Abdrücke dieses Blattes auf besonderem Kunstdruckpapier mit breitem Rand, nebst dem Facsimile Liebmanns, sind von der Verlagsbuchhandlung Reuther & Reichard in Berlin W 35, Genthinerstrasse 40, zum Preis von Mk. 1.25 zu beziehen, durch Vermittlung jeder Sortimentsbuchhandlung.

Hofbuchdruckerei C. A. Kaemmerer & Co., Halle a. S.





C. Cantoni

† Professor an der Universität Pavia.

Carlo Cantoni zum Gedächtnis[1])

(Mit einem Portrait Cantonis.)

Von H. Dreyer.

Der Name Carlo Cantoni hat von Anfang an unter den Mitherausgebern der Kantstudien gestanden, bis zu seinem am 11. September 1906 erfolgten Tode, auf den in Bd. XI S. 485 hingewiesen worden ist. Es ist für die Kantstudien eine selbstverständliche und gern erfüllte Pflicht, noch etwas ausführlicher, als es damals geschehen konnte, auf diese bedeutende und charaktervolle Persönlichkeit zurückzukommen, die für die Verbreitung Kantischer Denkungsart in Italien mehr getan hat, als vielleicht irgend jemand vor ihm, Mantovani, Romagnosi, Galluppi, Testa, Colecchi nicht ausgenommen. Äusseren Anlass dazu bietet eine Sammlung kleinerer Schriften Cantonis, ein stattlicher Quartband mit dem Wiederabdruck von 23 meist in Zeitschriften verstreuten Arbeiten, deren älteste aus dem Jahre 1862 und deren jüngste aus dem Jahre 1904 stammt, die also gewiss den Überblick über ein gesamtes Lebenswerk gestatten. Der Kritiker einer solchen Sammlung, die aus dem persönlichen Motiv pietätvoller Erinnerung hervorgegangen ist und die nur „den Verwandten, Freunden und Kollegen" zu pietätvoller Erinnerung dargereicht wird, befindet sich in einer bevorzugten Lage. Er braucht sich nicht damit zu beschäftigen, ob eine solche Publikation reichlich mit Druckfehlern ausgestattet ist, oder nicht. Er wird auch nicht über die Auswahl des Gebotenen rechten. In dem kurzen Vorwort, das die Lebensgefährtin des Verstorbenen selbst dem Bande voranschickt und das man nicht ohne Bewegung liest, wird ausdrücklich gesagt, dass die Zusammenstellung des Materiales zum Teil unter dem Gesichtspunkt erfolgt ist, dass die betreffenden Arbeiten ihr persönlich irgendwie besonders lieb und teuer geworden sind. Für den, der sich mit solcher Auswahl nicht zu-

---

[1]) In memoria di Carlo Cantoni. Scritti varî. Pavia, Bizzoni 1908. XXVIII, 710 S. in 4°.

frieden giebt, enthält übrigens der Band eine vollständige Bibliographie der Schriften Cantonis, die 84 Nummern zählt.[1]) Als Einleitung in das Werk ist die offizielle Gedächtnisrede des Professor G. Vidari abgedruckt, die dieser im Auftrag der philosophischen Fakultät von Pavia am 21. März 1908 gehalten hat.

Man wird sagen dürfen: wenn man drei Publikationen zusammennimmt, erstens Cantonis dreibändiges Kant-Werk, zweitens sein Kompendium der Philosophie, das es bis zur 13. resp. (Bd. 2) 9. Auflage gebracht hat und als das beste italienische Gymnasial-Schulbuch philosophischer Propädeutik entschieden seinen Namen und seine Denkungsart in die breitesten Kreise getragen hat, und nun endlich diesen Band kleiner Schriften, so hat man das Material, nach dem auch in später Zukunft ein zutreffendes Bild Cantonis gezeichnet werden kann.

Es soll hier nicht eine gleichmässige Inhaltsangabe des umfangreichen Bandes versucht werden, dessen bunte Mannigfaltigkeit von Themen in vier Abschnitte gruppiert ist: 1. Geschichtliches. 2. Politisches. 3. Akademisches. 4. Verschiedenes. Gewiss wäre es ja nicht uninteressant, davon Kenntnis zu nehmen, wie Cantoni schon in seiner Dissertation von 1862 über die Grenzen seines Heimatlandes hinausgeht, damals nach Frankreich, wie hernach nach Deutschland, und die Philosophie Theod. Jouffroys kritisch analysiert, dabei in liebenswürdiger Freiheit und Unbefangenheit der Diktion französische Eleganz mit italienischer Klarheit ver-

---

[1]) Es seien aus dieser Bibliographie hier diejenigen Arbeiten herausgehoben, die schon in ihrem Thema auf Kant Bezug nehmen:

Appunti sulla filosofia di Kant. Quattro letture in „Rendiconti dell' Istituto lombardo" 1873.

I precursori di Kant nella filosofia moderna, in „Filosofia delle scuole italiane" 1877 (= 1. Kap. des nachbenannten Werkes).

Emanuele Kant. 1. Bd. Milano Brigola 1879. — 2. Bd. ebda. 1883. — 3. Bd. Milano, Hoepli (con ristampa dei due voll. precedenti). 1884.

Kantiana in „Cultura" Roma, Vallardi. 1884.

Über Werner „Kant in Italien" in „Filosofia delle scuole italiane" 1884.

Studii Kantiani in „Rivista filosofica" Pavia. 1901 fasc. 5º u. 1902 fasc. 1º 3º.

L'apriorità dello spazio nella dottrina critica di Kant in „Rivista filosofica" 1904 (in französ. Übersetzung in Revue de metaphysique et de morale. Mai, Juni 1904).

Emanuele Kant. 2. Aufl. des 1. Bandes (posthum). Mit Vorwort von Luigi Credaro. Torino. Bocca. 1907. XIX, 346 p. in 8.

bindend; wie er im Anschluss an Äusserungen über Bellini und Verdi musikästhetische und „musikalisch-psychologische“ Fragen aufwirft, wie er auch auf rechtsphilosophischem Boden sich sicher bewegt (kritische Inhaltsangabe eines Buches von Eugen Florian „la nuova psicologia della diffamazione“, Torino 1893); oder wie er vor Wählern, die ihn aber zu seiner Freude dann nicht gewählt haben, sein politisches Programm entfaltet. Indessen möchte es doch geraten sein, hier nur auf dasjenige einzugehen, was die deutschen Leser an der Veröffentlichung vorzugsweise interessiert. Und so werden wir fragen, was wir für die geschichtliche Beurteilung italienischer Philosophie der letzten beiden Menschenalter aus diesem Material gewinnen können, ferner welche Einblicke wir in italienisches Hochschulwesen erhalten, wobei zugleich das Urteil des Italieners über deutsches Universitätsleben Interesse bietet, und endlich, um auch dem speziellen Charakter der vorliegenden Zeitschrift Rechnung zu tragen, inwiefern Cantoni als vornehmer Vertreter des Kritizismus in Italien zu gelten hat.

Wegen des Allgemein-Biographischen über Cantoni muss auf die dem Werk vorangestellte, schon erwähnte Gedächtnisrede Vidaris sowie auf die in Cantonis Todesjahr 1906 in seiner eigenen Zeitschrift Rivista filosofica[1]) über ihn veröffentlichten Aufsätze hingewiesen werden. Nur kurz sei der Bequemlichkeit wegen, da diese Arbeiten deutschen Lesern nicht ohne weiteres zugänglich sind, zusammengefasst: Cantoni ist 1840 geboren und hat nach vorübergehender Tätigkeit in Turin und Mailand 28 Jahre lang eine philosophische Professur in Pavia bekleidet, an der auf seine eigene Anregung hin durch das hochherzige Legat des Mediziners Porta wieder ins Leben gerufenen philosophischen Fakultät, um welche die Paveser Universität in der napoleonischen Zeit gekürzt worden war. Entscheidend für seine Arbeitsrichtung war

[1]) Das nach seinem Tode ausgegebene Heft 5 ist fast ganz der Erinnerung an den Gründer und Herausgeber gewidmet. Es beginnt mit der Grabrede, die ihm der Präsident des R. Istituto Lombardo di Scienze e Lettere, der Astronom G. Celoria, gehalten hat. Celoria hat mit Cantoni auf derselben Schulbank gesessen und ist ihm in 50jähriger Freundschaft verbunden geblieben. Die durch feine Knappheit sich auszeichnende Rede enthält daher wertvolle persönliche Züge. — Alsdann folgen die Aufsätze: B. Varisco, C. Cantoni e la teoria della conoscenza.
A. Faggi, Cantoni e Vico.
G. Vidari, La morale di C. Cantoni.
A. Piazzi, Carlo Cantoni e l’educazione nazionale.

ein Studienaufenthalt in Deutschland (1865—66) geworden, wo er in Berlin bei Trendelenburg und besonders in Göttingen bei Lotze studierte, durch diesen stark und bleibend beeinflusst. Von hier rührt wohl auch das seine Kantauffassung begleitende Missverständnis, dass die entsagungsvolle Reinheit gedanklicher Abstraktion psychologisch ergänzt, vertieft und gestützt werden müsse. In Italien hatte Cantoni schon vorher drei Lehrer gehabt, denen er dankbares Andenken bewahrte, Bertini, Berti und Rayneri. Über Gian Battista Rayneri, der in der Geschichte des piemontesischen Unterrichtswesens durch seine pädagogischen Reformen der 50er Jahre sich einen Namen gemacht hat, äussert Cantoni sich nur beiläufig, während wir über Bertini und über Berti in zwei besonderen Aufsätzen unterrichtet werden. Gian Maria Bertini, der still zurückgezogene, ängstliche und melancholische Gelehrte mit bleichem schmalen Angesicht, philosophisch wohl der bedeutendere, Domenico Berti, der gewandte Forscher mit seiner in Italien ja so leicht genährten Leidenschaft, alte Dokumente aufzufinden, den seine Studien und Vorlesungen an freimütiger politischer Betätigung nicht hinderten, die ihn zweimal ins Unterrichtsministerium geführt hat und schliesslich zum Sekretär des Mauritiusordens emporsteigen liess. An Bertini rühmt Cantoni die grosse Objektivität historischer Darstellung, die nie das Bild eines Denkers zugunsten eines vorher fertigen System-Rahmens beschneidet. Über Bertinis dogmatische Grundauffassung, dass der Geist intuitiv das Reale an sich erfasst, ist Cantoni durch die in Deutschland ihm nahetretenden kritischen Probleme bald hinausgeführt worden. In der kirchlich-religiösen Frage, die in Italien eine so grosse Rolle spielt und deren Verantwortung bei dem Mangel theologischer Fakultäten gerade der Philosoph sich nicht entziehen kann, ist Bertini selbst vom katholischen Dogmatismus (in Filosofia della vita 1850) in seinen späteren die religiöse Frage behandelnden Schriften, in seinen vier Briefen über das katholische System, in seinem letzten Buch Il Vaticano e lo Stato, zu einer freimütigen, unabhängigen, ja gegenüber dem Vatikan recht entschiedenen Haltung übergegangen, mit besonderem Nachdruck den Schwerpunkt seiner Bedenken und Vorschläge auf das Kapitel der religiösen Erziehung legend, eine Haltung, in der Cantoni seinem Lehrer nur anerkennend folgen konnte.

Besondere Anerkennung literarischer oder sonstiger Art hat Bertini, abgesehen von der Dankbarkeit seiner Schüler, nicht ge-

funden. Darin wenigstens hat ihn der Weltmann und Minister Domenico Berti reichlich übertroffen. Die Gedächtnisrede, die Cantoni in der königlichen Akademie der Wissenschaften zu Turin diesem seinem zweiten Lehrer gewidmet hat, ist kürzer gefasst, als die ausführliche, systematisch geordnete Arbeit über Bertini, doch giebt sie uns einen fein erwogenen Überblick über die öffentliche Tätigkeit des Mannes und eine knappe Analyse seiner Schriften. Auch Berti bekämpft die gesamte päpstliche Politik, die nachmals mit dem Namen Vaticanismus bezeichnet wurde, nicht aus Feindschaft oder Indifferenz gegen die Religion, sondern in deren eigenem Interesse. Der religiöse Glaube, meint er, müsse sich mit der Freiheit verbinden. Und wirklich scheint ja Berti unbeschadet seines Katholizismus und seiner Gläubigkeit eine sympathische Vorliebe für die Häretiker und von der Kirche Verfolgten gehabt zu haben. Wenigstens zeigen das seine auf eigenen Quellenstudien beruhenden Untersuchungen über Giordano Bruno, über Campanella, über Pomponatius, über Galilei. Cantoni hat aufgrund einer solchen Publikation über Giordano Bruno ein formvollendetes Lebens- und Charakterbild dieses unrastvollen Feuergeistes umrissen,[1]) das wohl eine Übertragung ins Deutsche verdient hätte.

Ein ins neunzehnte Jahrhundert und ins Politische, Sozialpolitische übersetzter Bruno, der allerdings nicht verbrannt wurde, aber als ein von selbstbereitetem Schicksal hin und her Geworfener, sich schliesslich am eigenen inneren Feuer schnell verzehrt hat, war Giuseppe Ferrari. Es verdient besonders hervorgehoben zu werden, dass Cantoni es fertig bringt, durch seine eingehende und dem seltsamen Lebensrhythmus Ferraris auch formell fein angepasste Studie uns in ein näheres und zwar freundliches Verhältnis zu diesem ihm persönlich gewiss nicht von vornherein sympatischen Charakter zu bringen. Die impulsive Art Ferraris, die das Tendenziöse und Agitatorische selbst in den wissenschaftlichen, philosophischen und historischen Arbeiten selten ganz verleugnete, die ihn der Überzeugung leben liess, dass es in der Wissenschaft Skandal geben müsse, war gewiss nicht Cantonis Sache. Aber Cantoni lässt uns das dramatisch bewegte Leben Ferraris mit Spannung und Teilnahme verfolgen. Von Frankreich her hatte

[1]) Nicht ohne dabei auf die einschlägigen Arbeiten Felice Toccos, seines Nachfolgers auf dem Titelblatt der Kantstudien, hinzuweisen, soweit sie damals erschienen waren; in der Folge sehen wir ja Tocco als Herausgeber der grossen, von F. Fiorentino begonnenen, Bruno-Ausgabe.

dieser das Heil für Italien erhofft: Qu'est ce donc la France pour l'Italie? Elle est plus qu'une nation: c'est une religion; j'ai droit de le dire, et j'aurai l'honneur de lui rester toujours fidèle. Wir wundern uns deshalb nicht, dass Ferrari bei solcher Vorliebe für das Land der Revolution und der Freiheit sich für einen grossen Teil seines Lebens zum Franzosen gemacht hat. Aber er ist von seiner freiwilligen Verbannung nach Frankreich, dem Elsass, der Schweiz, schliesslich wieder in die Heimat zurückgekehrt, der er doch auch als Abwesender in seinem Herzen und auch was die Gegenstände seines schriftstellerischen Interesses betraf, nie ganz untreu geworden war. Cantonis liebevollen Analysen seiner nimmermüden Publizistik sind uns umso wertvoller, als gewiss nicht so leicht einer dieses umfassende Material aufs neue ganz durcharbeiten wird. Dafür enthält es doch wohl zuviel Paradoxes und nur für jene Zeit Bedeutendes neben allem Genialen und Tiefen, das Ferrari so weit über den Durchschnitt emporhob. Das Andenken und die Nachwirkung des freimütigen und stets offenen Charakters, welcher allzulebhaft und dabei wohl ungerecht, nie aber malitiös und ironisch werden konnte, wird auch so noch lange lebendig bleiben. Von den rein wissenschaftlichen Leistungen Ferraris giebt Cantoni seiner vortrefflichen Vico-Ausgabe, die er als 26jähriger veranstaltete, sowie von den späteren Arbeiten seiner Filosofia della Rivoluzione (1851. ²1873) das meiste Lob. An seinem philosophischen System hebt er hervor, dass Ferrari in seiner Theorie des Gefühls jedenfalls seiner Zeit voraus war. Auch ist Ferraris antiutilitaristische Auffassung der Beziehungen des Interesses zur Tugend um ihrer klaren Entschiedenheit willen bedeutsam: Tugend ist das, wozu uns nicht das Interesse treibt (Generosität, Gastlichkeit, Mut, Redlichkeit, Bewunderung, Gemeinsinn).

Was wir sonst beiläufig über die Geschichte italienischer Philosophie des neunzehnten Jahrhunderts aus Cantonis Arbeiten entnehmen dürfen, kann hier nur angedeutet werden.[1]) Galluppi ist ihm, wenn wir von der vorausgegangenen glänzenden Erscheinung des doch nur auf dem Gebiet der Geschichtsphilosophie wirklich selbständigen Vico absehen, der erste originelle Philosoph seit der Renaissance, der erste, der sich von dem scholastischen

---

1) Es sei ganz besonders auf den Umriss S. 247—250 der Scritti varî hingewiesen.

Schematismus völlig frei macht. Dann folgt das leuchtende Dreigestirn Rosmini, Gioberti, Mamiani.[1]) Rosmini[2]) ist wohl der bedeutendste Denker seiner Zeit, nur leider kirchlich etwas zu conciliant und hinterlässt bei dem schwierigen Bestreben, seine Gedankenfreiheit mit dem hl. Thomas in Einklang zu bringen, nach beiden Seiten hin keinen voll befriedigenden Eindruck. Gioberti, der italienische Hegel, schliesslich doch mehr durch seine politischen Bestrebungen und Leistungen als durch seine rein wissenschaftlichen Arbeiten von weitreichender Wirkung. Und Mamiani, der, von kirchlichen und scholastischen Rücksichten frei, auf der Basis des dogmatischen Rationalismus ein strenges System zu bauen unternahm gerade in einer Zeit, da die Abneigung gegen die Metaphysik in Italien und in ganz Europa besonders lebhaft war. Keiner von den dreien hat schliesslich eine nachhaltige Schulwirkung gehabt. Aber für ein erneutes und vertieftes Eingehen auf die Probleme des Kantischen Kritizismus haben sie nicht unwesentlich positiv und negativ vorgearbeitet.

Zeigt sich in den vier genannten biographischen Essays Cantoni als feinsinniger und formal gewandter Historiker, so ist ein noch grösserer Teil der in dem jüngst veröffentlichten Bande vereinigten kleinen Schriften geeignet, seine Bedeutung für das italienische höhere Unterrichtswesen in ein helles Licht zu stellen. Die „akademische Frage“ war für ihn eine Lebensfrage. Er war ein Gegner des französischen Systems der völlig von einander getrennten Fakultäten. Er hat diese seine Anschauung philosophisch und durch den Hinweis auf die Grenzgebiete begründet und schöne Worte über die bleibende Bedeutung der Philosophie als Repräsentantin einer wirklichen Universitas litterarum gegenüber der nicht unbedenklich zunehmenden Isolierung der einzelnen Wissenschaften gesprochen. Er ist auch selbst in organisatorischer Arbeit dafür tätig gewesen, dass der Streit der Fakultäten in der höheren Einheit seine Schlichtung fände. Es wurde oben beiläufig schon bemerkt, dass wesentlich mit auf seine Anregung hin die Reintegration der Universität erfolgt ist, welcher er dann dauernd angehört hat. Die Frage, ob Fachhochschule oder wissen-

---

[1]) Über die politische Bedeutung dieser Männer vgl. Franz Xaver Kraus „Die Erhebung Italiens im 19. Jahrhundert, Cavour“, Mainz 1902, wo sich auch Porträts der Genannten und Literaturangaben finden.

[2]) F. X. Kraus, Essays I, 87 f., Berlin 1896.

schaftliche Hochschule, hat er in mehreren Schriften zugunsten der letzteren beantwortet.

Cantoni hat wiederholt bekannt, dass die in Deutschland empfangenen Eindrücke ihm die Überzeugung von der Möglichkeit und Notwendigkeit einer Hebung italienischen Universitätslebens eingeprägt haben. Es schmerzt ihn, dass die doch einst nach italienischem Vorbild eingerichteten deutschen Hochschulen einen solchen Vorsprung haben, sie scheinen ihm so voll frischen Lebens, wie man das von den Anstalten des eigenen Landes nicht sagen kann. Das sagt er, obwohl er auch in Deutschland Parteigeist, Pedanterie und Dogmatismus gefunden hat. Aber er hat richtig herausgefühlt, dass unter dieser Kruste doch wirkliches wissenschaftliches Leben pulsiert.

Seine Gedanken und Vorschläge knüpft Cantoni an eine Besprechung des bekannten, für die Ausstellung in Chicago 1893 veranstalteten zweibändigen Werkes: „Die deutschen Universitäten" (Unter Mitwirkung zahlreicher Universitätslehrer herausgegeben von W. Lexis) an, dabei auch die in der Akademischen Revue, Zeitschrift für das internationale Hochschulwesen 1895 bis 1897[1]) niedergelegten Materialien benutzend.

Die Meinung, dass die deutschen Studenten im allgemeinen fleissiger und disziplinierter seien, als die italienischen, hält Cantoni nur teilweise für begründet. Die Art des Arbeitens ist allerdings eine verschiedene. In Italien giebt es mehr Examina und deshalb weniger Lernfreiheit, auch wird wohl mehr um des Zeugnisses willen als um des Studiums selber willen studiert. Die Wahl der Universität steht dem Studenten nicht frei, was er zumal bei dem Vorhandensein der vielen kleinen Universitäten, die nicht über bedeutende Lehrkräfte verfügen, für nachteilig hält. Auf den deutschen Universitäten ist Cantoni die grosse Mannigfaltigkeit von Vorlesungsthemen erfreulich aufgefallen, während in Italien vielfach nur die Haupt- und Pflicht-Collegien in regelmässigem Turnus gelesen werden. Privatdozenten giebt es nur ausnahmsweise und gerade diese pflegen ja in der Tat mancherlei Abwechslung in den Lehrplan zu bringen. Zusammenfassend hebt Cantoni an den deutschen Universitäten ein Zweifaches rühmend hervor. Erstlich, sie dienten der Pflege reiner Wissenschaft und

---

[1]) Es ist dies die Zeitschrift, welche sich dann in die bescheideneren Hochschulnachrichten verwandelt hat.

doch zugleich der praktischen Vorbildung für mannigfaltige Berufe auch mittleren Grades. Zweitens, die Mittel seien reichlicher vorhanden, als in Italien, und seien vor allem gerechter verteilt.

Für Cantoni erschöpft sich das pädagogische Interesse natürlich nicht mit den Universitätsfragen. Den Mittelschulen hat er ja ein so wertvolles Schulbuch geschenkt. Das deutsche Gymnasium erscheint ihm übrigens weniger vorbildlich und wirkungsvoll als die deutsche Universität. Was schliesslich das Volksschulwesen betrifft, so würde der Italiener, bei dem notorisch so grossen Prozentsatz von Analphabeten in seinem Lande, die deutschen Verhältnisse eher zu rühmen gehabt haben. Selbstbewusst, doch nicht ungerecht, schätzt er aber sein Volk ein: „Mir schien es immer, so misslich es auch ist, über solche Dinge ein kurzes Urteil zu fällen, dass das niedere Volk in Deutschland und speziell auf dem Lande, obwohl es lesen und schreiben kann, tiefer steht als unsere Analphabeten" (S. 491). Und dann meint Cantoni, diejenigen, die lesen lernen, sollten auch etwas Gutes zu lesen haben, woraus den educati, den Gebildeten, die selbst schriftstellerisch tätig sein können, eine besondere Pflicht erwachse.

Es war Cantoni ein besonderes Lebensanliegen, auf dem Gebiet der Pädagogik, dass wir so sagen dürfen, der pädagogischen Politik, anregend zu wirken. Er wünscht direkt, es möchten sich einige pädagogische Parteien in Italien bilden, der Kampf sei fruchtbar. Und der Regierung wünscht er etwas mehr Stetigkeit. Die Unterrichts-Reglements wechselten jetzt zu leicht und zu schnell in Italien. Im allgemeinen gebe es folgende Gefahren für die Schule: die Staatstyrannei, den Asketismus (kirchlichen Dogmatismus), den Utilitarismus und, dass man der Schulbildung einen lediglich dekorativen Zweck zubillige. Zweimal im Laufe der Weltgeschichte sei Italien kulturführend gewesen. Wir teilen gewiss Cantonis Wunsch, dass es jetzt wenigstens den Vorsprung einholt, den andere Nationen gewonnen haben.

Eine besonders schwere Hemmung liegt für dieses bevorzugte Land mit seiner begabten Bevölkerung in der religiösen Frage. Politisch liberal, wie sich das für den fast von selbst versteht, der Cavours grosse Zeit in nächster Nähe mit erlebte, ist Cantoni um diese heikle Frage nicht herumgegangen, sondern hat sie, in getreuer Nachfolge seiner Lehrer Bertini und Berti, herzhaft aufgegriffen. Es verschlug ihm nichts, dass es für viele als ein

Zeichen schlechten Geschmackes gilt, über diese Dinge zu reden. Er hat den Stier bei den Hörnern gepackt und auch öffentlich wiederholt diese Frage behandelt. In Deutschland kann man oft das Urteil hören, dass die Italiener eigentlich für Religiosität nicht veranlagt seien. Es fehle ihnen die Innerlichkeit, wie ja auch der geringe Anklang beweise, den die deutsche Reformation jenseits der Alpen gefunden hat. Im besten Falle erscheine bei diesen Formkünstlern das religiöse und das moralische Gefühl als Form des ästhetischen Gefühles. Cantoni teilt diese Meinung, die auch in Italien viel Anklang findet, nicht; oder nicht unbedingt. Die Italiener mögen ja von Haus aus Gegner des Mystizismus sein. Das wäre indes nur eine von verschiedenen möglichen Formen der Religion. Und wie die Philosophie nach Cantonis Meinung in gleicher Weise gegen theologischen Dogmatismus, gegen Materialismus, gegen religiöse Indifferenz zu kämpfen hat, so ist es positiv Pflicht philosophischer Erziehung, Respekt vor dem religiösen Gefühl zu wecken. In einer besonders feinen analytischen Arbeit, einem anatomischen Präparat vergleichbar, legt Cantoni die verschiedenen gesunden und ungesunden Erscheinungsformen der in der italienischen Gesellschaft sich zeigenden Religiosität auseinander (S. 349 ff.). „Ich bin der Meinung, dass alle wirklich grossen Völker religiös waren und religiös sind. Aber die Religion, wie sie in unseren Tagen verstanden werden muss, ist wesentlich Reinheit der Sitten, Tendenz zum Idealen, Sehnsucht nach dem Unendlichen (S. 446). Die wahre Religion ist ein razionalismo generoso e credente, ein Dienst der Wahrheit, Menschenwürde; Gottesglaube und Unsterblichkeit die einzigen Dogmen; noch unausgemacht ist, wieviel Anteil an dieser Zukunftsreligion das Christentum hat. Solcher von Cantoni selbst bekannten wahren Religion kommt relativ am nächsten das liberale Christentum, etwa wie es von Gioberti vertreten wurde, ein Christentum der Moralität und Humanität. Dagegen finden die Versuche, den orthodoxen Katholizismus mit dem Liberalismus zu vereinigen, bei Cantoni wenig Anerkennung, während der politische Katholizismus in allen seinen Formen ebenso wie die Indifferenz und der Unglaube ihm als die eigentlichen Gegner wahrer Religion erscheinen. Die negative Kirchenpolitik religiöser Indifferenz, welche die italienische Regierung vertrat und — wenn man gerecht sein will, notgedrungen — noch vertritt, findet daher durchaus nicht seine Billigung: „Man kann nicht erziehen, ohne hohe moralische

Prinzipien. Nun, was sind denn die moralischen Prinzipien, welche in seinen Unterrichtsprogrammen der italienische Staat zu bekennen vorgiebt? Keine! Von dem richtigen Prinzip aus, dass der Staat gegenüber den verschiedenen religiösen Konfessionen indifferent sein müsse, sind wir bei dem Prinzip angelangt, dass der Staat jeder religiösen Idee, folglich auch jedem höheren Begriff, jeder Idealität gegenüber indifferent sein müsse; denn mag immer die Religion nach unserer Meinung der Moral untergeordnet sein, so kann diese in einem Volk doch nicht bestehen, ohne jene. Bei uns dagegen ist auch unter Männern von nicht geringer Bedeutung die seltsame Idee aufgetaucht, unsere Jugend moralisch zu erziehen und sie so auf die höchsten und schwersten Kämpfe des modernen Lebens, durch die lateinischen und griechischen Klassiker, durch die Ausgrabungen des forum romanum vorzubereiten" (S. 698 f.). Cantoni ist also von Radikalismus weit entfernt. Vielleicht waren auch die ihm in Italien entgegengetretenen Versuche eines nicht-religiösen Moral-Unterrichtes besonders ungeschickt.

Auch über seine politischen Anschauungen kann man sich aus dem Bande gesammelter Schriften genaue Auskunft erholen, da er das im Mai 1886 vor einer Wahlversammlung entwickelte vollständige Programm und ausserdem genug einzelne Äusserungen politischer Art enthält. Für uns darf seine Stellung zur Bündnisfrage von Interesse sein, die er in einem Artikel der Nuova Antologia 1901 „Über den Dreibund" sehr ausführlich dargelegt hat. Gerade heute, da in Italien mit einer Abneigung gegen österreichisches und „folglich" auch gegen deutsches Wesen eine Überschätzung des Französischen Hand in Hand geht, könnte man von Cantonis feinen und besonnenen Ausführungen noch viel hier lernen. Er weist an der Hand einer Fülle von Einzelzügen überzeugend nach, dass Stammesverwandtschaft der Völker, sprachliche Zusammengehörigkeit und ökonomische Beziehungen, wie sie ohne Zweifel Frankreich und Italien enger verbinden, nicht unbedingt für ein Bündnis sprechen. Im Gegenteil pflegt hierdurch die Reibungsfläche leicht vergrössert zu werden, wie ja auch im privaten Leben zwischen nahen Verwandten nicht immer die bessere Freundschaft besteht. Ganz abgesehen davon, dass in Nordafrika und Corsika auch direkte Konfliktsmöglichkeiten latent sind. Entscheidend für ein Bündnis ist nach Cantoni vielmehr nur die allgemeine europäische Politik, die geographische Lage

und die kulturelle Position der betreffenden Völker. Und in dieser Hinsicht ist Deutschland und nicht Frankreich der gewiesene Verbündete für Italien.

Eine erfreuliche Frucht der deutschen Studiensemester Cantonis und der dadurch ermöglichten Kenntnis deutscher Eigenart werden auch diese politischen Überzeugungen genannt werden dürfen. Noch wichtiger für uns ist ein anderes, das er mit über die Alpen zurückgenommen hat: seine genaue Vertrautheit mit der deutschen Sprache. Sie ermöglichte ihm, die deutsche Philosophie und speziell die Kantische Philosophie nach den Quellen zu studieren. Schon in seiner Dissertation von 1862, also vor der Reise nach Deutschland, hatte er anerkennende Worte für die deutsche Philosophie gefunden. Und dass man überhaupt auch im Ausland nicht Philosophie studiereren kann, ohne mit dem Alten vom Königsberge geistig Fühlung zu nehmen, versteht sich ja von selbst. Ein anderes aber ist es, Kant aus zweiter und dritter Hand zu kennen, ein anderes, ihn so nahe an den Mittelpunkt seiner wissenschaftlichen Lebensaufgabe heranzurücken, wie das Cantoni getan hat. Disciplinae Kantianae interpres subtilissimus Existimator integerrimus Defensor acerrimus Amplificator ingeniosissimus: so hat ihn die Königsberger Fakultät im Jubiläumsjahr im elogium des Ehrendoktordiploms genannt. Schon seine erste Arbeit, die er nach der Rückkehr aus Deutschland veröffentlicht, die kritischen und vergleichenden Studien über G. B. Vico (1867) sind als Reaktion gegen die Metaphysik des Absoluten zu verstehen. Kant oder wenigstens das kritische Problem stand dann dauernd mit im Vordergrund seines Interesses und über der neuen Ausgabe seines für die der deutschen Sprache nicht kundigen Italiener grundlegenden Kant-Werkes ist er gestorben. Auch der von der Witwe uns jetzt geschenkte Band gesammelter Schriften enthält wenigstens ganz am Schluss einen kleinen Kant-Aufsatz, in welchem Cantoni für seine eigene Zeitschrift nach knapper Charakterisierung von Kants Eigenart einen Bericht über den Verlauf der Königsberger Jahrhundertfeier giebt, an der er selbst nur aus gesundheitlichen und klimatischen Rücksichten nicht hat teilnehmen können, und schliesslich von der Gründung der Kant-Gesellschaft seinen italienischen Lesern erzählt. Um hier doch wenigstens eine kleine Probe der Art und Weise zu geben, wie Cantoni seine Leser mit Kant zu befreunden verstand, sei aus dem genannten Aufsatz ein Passus zitiert, in

dem die angeblich zwischen der reinen und der praktischen Vernunft bestehenden Widersprüche zurückgewiesen werden: „— als ob es ein Widerspruch wäre, zu sagen, dass einer, der gegen Nord wandert, an den Fuss eines völlig unzugänglichen Gebirges gelangt, so unzugänglich, dass er nie erfahren wird, was jenseits desselben sein mag, ja nicht einmal, ob da noch etwas ist; wohingegen er, seine Schritte nach Süden wendend, an ein offenes unendliches Meer kommt, wo ein strahlender Leuchtturm sich erhebt, vor dem alles andere erbleicht. Dieser Leuchtturm ist das moralische Gesetz, dessen Begriff sich als ragende Säule erhebt und bei allem, was die Kantische Kritik zerstören und negieren mag, fest steht und auch künftig so stehen bleiben wird als das Einzige in der Welt, das absoluten Wert hat" (S. 707).

Wie Cantoni des Näheren die Philosophie Kants ins Italienische übersetzt hat, würde man aus seinem grossen Kant-Werke[1]) zu ermitteln haben, das, wie es die italienischen Leser nun einmal gern sehen und wie das übrigens alter italienischer Tradition entspricht, in einzelnen Abschnitten in Dialogform geschrieben ist. Vidari vergleicht ihn hinsichtlich einer gewissen, vielleicht auf Lotze zurückgehenden, monadologischen Tendenz mit Renouvier, der ja auch von Kant ausging, um ihn dann fortzubilden. Amplificator ingeniosissimus! Von den kleineren Arbeiten über Kantische Philosophie ist in der jetzt veranstalteten Sammlung von Schriften keine wieder abgedruckt worden, vielleicht, weil man annahm, dass ihre Hauptgedanken in dem grossen Kantbuch verarbeitet und schon dadurch der Vergessenheit entzogen sind. Insofern darf man also in dieser Sammlung nicht das Wesentliche von dem zu finden hoffen, was Cantoni wissenschaftlich interessierte. Aber es kann ja nicht anders sein: wer, wie er, sich in Kant eingelebt hat, wer sich seine Lehre, oder, wie er es lieber ausgedrückt haben würde, die Tendenzen des Kritizismus zu eigen gemacht hat, der kommt auch von abgelegenen Punkten aus leicht darauf zurück. Und insofern ist der über 700 Quartseiten starke Band gesammelter Schriften, obwohl fast nichts Kantisches enthaltend, doch ein Beweis, dass zwischen Kant und Cantoni mehr als eine Namen-Ähnlichkeit bestand.

Die Accademia dei Lincei hat im Jahre 1886 Carlo Cantoni wegen seines Kant-Werkes den königlichen Preis für Philosophie

[1]) A. Faggi in Rivista filos. 1906 S. 593 bezeichnet dieses Werk geradezu als ein Glaubensbekenntnis Cantonis.

erteilt; die Kommission, auf welche diese Entscheidung sich zurückführt, setzte sich aus Domenico Berti, Ruggero Bonghi, Francesco Bonatelli, Augusto Conti und Luigi Ferri (Berichterstatter) zusammen. Das Urteil, welches von diesen erlauchten italienischen Gelehrten in Gegenwart der königlichen Majestäten verlesen wurde, hat Credaro in seinem Vorwort zur posthumen zweiten Auflage von Cantonis Kant-Werk (Bd. I) zum Abdruck gebracht. Da es sich jedenfalls um ein formell und inhaltlich interessantes Dokument handelt, mag es zum Schluss dieser Cantonis Gedächtnis gewidmeten Zeilen auch in den Kantstudien seine Stelle finden:

„Die 3 Bände Cantonis umfassen ausser dem Leben und der Zeit Kants die Lehren, welche den seinigen vorausgegangen sind, und nachdem sie uns die Kantische Philosophie in ihrem ganzen Umfang vorgeführt haben, fassen sie das Behandelte in einem ausführlichen Schluss zusammen und ergänzen es durch einen synthetischen Blick auf die nachfolgende Gedankenentwicklung.

Um den Forderungen seines Themas zu entsprechen, musste Cantoni eine dreifache Tätigkeit auf sich nehmen. Er musste Historiker, er musste Ausleger und er musste Kritiker sein.

Er hat die erste dieser Aufgaben mit Sorgfalt erfüllt. Er hat dabei nichts übergangen, was zum Verständnis der Kantischen Philosophie nötig ist, wenn man sie aus sich selbst heraus verstehen will und ist zugleich bis ins Einzelne allen den wissenschaftlichen und sozialen Ursachen nachgegangen, welche auf ihr Erscheinen Einfluss gehabt haben; so zwar, dass wir zuerst die doppelte, idealistische und empirische Bewegung verfolgen, die im 17. Jahrhundert mit Descartes und Locke einsetzt und dann diese beiden Richtungen im Geiste der deutschen Philosophie sozusagen convergieren sehen, um dann den vorbereitenden Phasen des neuen Systems nachzugehen, bis zu dem Moment, in welchem der dogmatische Schlummer durch den Anstoss der Humeschen Untersuchungen gebrochen, das kritische Problem erfasst ist und Kant die berühmte Dissertation von 1770 veröffentlicht, Vorläuferin der Kritik der reinen Vernunft, mit welcher 1781 die grösste philosophische Umwälzung der neueren Zeit anhebt.

Cantoni widmet natürlich diesem Hauptwerk den grössten Teil seines ersten Bandes, der unter dem theoretischen Gesichtspunkt der bedeutendste ist, aber in dem auch das Leben und der Charakter Kants umrissen werden und in ihrer Verbindung mit der sozialen Umgebung, mit der dieser neuen Philosophie erwach-

senden Zustimmung und Opposition, deren Geschichte illustrieren und deren Verständnis erleichtern; ein Vorzug, der vielleicht in noch höherem Masse den 2. und 3. Band auszeichnet, worin die moralischen und religiösen Lehren behandelt werden, für deren Unabhängigkeit der deutsche Philosoph nicht wenig angesichts der rückschrittlichen Bestrebungen der Pietisten zu kämpfen und zu leiden hatte. Sowohl die Geschichte der Gedanken, als die Geschichte der Tatsachen werden in diesen zwei Bänden in einer Weise geboten, dass wir uns eine vollständige Vorstellung von der Bildung und der Entwicklung des Kantischen Systems machen können.

Was die Aufgabe des Auslegers und Kritikers betrifft, so muss man sagen, dass Cantoni nicht nur direkt aus den Büchern seines Autors und der ganzen einschlägigen philosophischen Literatur geschöpft hat, sondern auch wirklich die jenseits der Alpen erhobenen Fragen kennt und mit Kompetenz prüft, sei es in der Verschiedenheit der beiden Auflagen der Kritik der reinen Vernunft hinsichtlich des genauen Charakters des Kantischen Idealismus, sei es über die verschiedenen und subtilen Auslegungen, die sich auf einige fundamentale Punkte des Systems beziehen.

Gewiss hat ja Cantoni, als er an seine Arbeit heranging, den Weg nicht nur offen, sondern auch gebahnt und auf manchen Strecken von einem mehr als zahlreichen Heer von Historikern, Kommentatoren und Kritikern geebnet gefunden. Aber wenn diese Fülle von Studien und Untersuchungen ein reiches Material für das vom Autor unternommene Werk bildete, stellte sie ihn auf der anderen Seite auch vor die nicht leichte Aufgabe, sie nachzuprüfen und zu beurteilen, eine Aufgabe, die er mit sichrem Urteil durchgeführt hat.

Es mag noch bemerkt werden, wenn der Scharfsinn des Autors schon durch die Schwierigkeiten der einfachen Auslegung auf die Probe gestellt wurde, so haben ihn in noch höherem Masse die spekulativen Fragen, an sich selbst betrachtet, in Anspruch genommen. Cantoni stellt nicht nur ihre Lösung in das hellste Licht, sondern er diskutiert sie dann noch mit intensivem und freiem Gedankengang in Dialogen, die den Hauptabschnitten angefügt sind.

Er ist nicht der Meinung, dass die Philosophie bei Kant halt mache, aber er beurteilt auch nicht den Kantianismus unter dem Gesichtspunkt eines der idealistischen oder empiristischen

Systeme, die aus einer der einseitigen Richtungen des philosophischen Geistes hervorgegangen sind. Die Schule, der er sich anschliesst, ist die neukantische, d. h. diejenige, welche sich bemüht, den Kantianismus zum Realismus hin zu wenden, indem sie ihn mit der Bewegung der modernen Wissenschaften in Einklang bringt. Er ist der Meinung, dass die Philosophie sich in dem der Forschung und der Wissenschaft treuen Geiste des Kritizismus erneuern müsse, dass sie vor allem tiefer in die psychologischen Forschungen eindringen müsse, die geeignet sind, in der theoretischen Philosophie den Realismus zu verstärken und die reine und hohe Moral Kants von den Mängeln eines Formalismus zu befreien, der sie der Gefahr aussetzt, unwirksam zu sein, weil sie übermässig und zu Unrecht von den sinnlichen Bedingungen der menschlichen Natur abstrahiert.

Hinsichtlich eines fundamentalen Punktes sagt sich der Autor entschieden, und nach unserer Ansicht mit Recht, von dem deutschen Philosophen los, in der Lehre des Bewusstseins und folglich hinsichtlich der Existenz der Realität an sich, welche im Kantischen Kritizismus problematisch geblieben war, ihm dagegen durch die Theorie der Erfahrung logisch erfordert zu sein scheint.“

Kants Antinomien und das Wesen des Unendlichen.

Von Kurt Geissler.

Die Schwierigkeiten des Unendlichen spielen bei Kant eine grosse Rolle. Zeigen sich Schwierigkeiten als offenbare Widersprüche, so regen sie zu genauer Untersuchung der dabei vorkommenden Elemente des Denkens und der Anschauung, zu kritischer Philosophie an. Vier sich widersprechende Paare von Sätzen, die beiden mathematischen und die beiden dynamischen Antinomien, sind für die gesamte „Kritik der reinen Vernunft" von grösster Bedeutung. Kant will das Dasein des Dinges an sich, mit dem Raum und Zeit nichts zu tun habe, ferner die über die empirische Welt der Sinnendinge hinausgehende Freiheit nicht direkt beweisen, nicht einmal deren Möglichkeit (Elementarlehre II. Teil, II. Abt., II. Buch, II. Hauptst., 9. Abschn., Ausgabe A vom Jahre 1781, S. 557, 558; Ausgabe B, vom Jahre 1787; Kehrbachs Ausgabe, Reclam, 1877, S. 445),[1]) auch nicht das Dasein eines unbedingt notwendigen Wesens ausserhalb des Feldes der gesamten Sinnlichkeit (S. 451) oder auch nur die Möglichkeit; denn auch das könne man nicht. Aber die kosmologischen Ideen, welche die Antinomien veranlassen (S. 450), fordern uns nach Kant auf, uns nach solchen Erklärungen umzusehen, nach der Unterscheidung der durch Anschauungs- und Denkformen (zufällig) gestalteten räumlich-zeitlichen, empirisch-bedingten Welt und des Dinges an sich, nach „intelligibeln Gegenständen", einen solchen Schritt „zu wagen". Bei den Widersprüchen der Antinomien und den von Kant versuchten Auflösungen ist immer das Unendliche (in weiterem Sinne, mit den Begriffen von Begrenzungen, Anfang und Ende) das Wichtigste, worauf alles hinausläuft. Eine genaue Untersuchung des Unendlichen in der Kantischen Darstellung der

---

[1]) Ich werde der Kürze halber im folgenden meist nur die Seiten von Kehrbachs Ausgabe anführen oder, unter Zusatz von A, die Seite der ersten Ausgabe 1781.

Antinomien wird also nützlich sein für eine richtige Beurteilung Kants und zur Abwehr vielfacher Missverständnisse, namentlich von Seiten der Mathematiker. Ferner kann die Kritik dieser Kantischen Ausführungen zur Aufweisung von Lücken oder Fehlern in derselben beziehlich des Unendlichen führen. Andererseits aber könnten neue Lehren vom Wesen des Unendlichen mit Kants Darstellung verglichen und es könnte geprüft werden, ob eine solche Lehre die Kantischen Lücken ausfüllen, seine Lehre verbessern und eine für das Wissen der Gegenwart mögliche und hinreichende Wesenserklärung zu liefern vermöchte.

Der Kantischen Darstellung, die so voll ist von Wiederholungen, der Reihe nach zu folgen, halte ich nicht für zweckmässig. Es kommt vor allem auf den Begriff des Seins an. Es ist umständlich von der Angabe des Daseins als einer Kategorie auszugehen, die Besprechung der Antinomien zu beginnen und dann erst wie in der „Kritik" diesen Begriff auf verschiedene Art zu erörtern und das, was mit ihm zusammenhängt, wie „ist", „Wirklichkeit", „objektive Realität", „Existenz", „empirische Realität", „bestehen aus", „enthalten", zu unterscheiden. Ich werde vielmehr angeben, wieso in der „Antinomie der reinen Vernunft", dem für uns hier wichtigsten Teile der „Transscendentalen Dialektik" vom Sein in verschiedenem Sinne die Rede ist. Auch die begriffliche Bedeutung anderer Wörter wie „Welt", „Unendlich", die im folgenden gesperrt gedruckt werden, habe ich anzugeben und zu erörtern.

Die Welt ist bei ihm das, was wir als Erscheinungen kennen lernen, die empirische oder Sinnen-Welt; aber Kant versteht darunter nicht etwa bloss die sinnlichen Empfindungen und ihre einfache Zusammenfassung, den blossen empirischen Inhalt von sinnlich empfundenen, geschauten Beobachtungen und Experimenten (nach der heute so beliebten Auffassung), sondern er meint alles, was räumlich und zeitlich vorgestellt und mit Festhaltung dieser Vorstellungen begriffen und logisch beurteilt wird. Er nennt die Welt den „Inbegriff aller Erscheinungen" (S. 412; A. 506) oder „die ganze Reihe der Erscheinungen" (S. 410), verlangt aber, dass man dieses „ganz", „alle" und „Inbegriff" nicht leichtfertig und ohne kritische Untersuchung hinnimmt oder auffasst. Die Welt ist niemals ganz gegeben, ist kein unbedingtes Ganze (S. 410); es sei falsch, von einer absoluten Totalität der Grösse in der Erscheinung zu reden. Sprächen

wir von einer absoluten Totalität, bildeten wir solche Idee, so sprängen wir damit heraus aus dem, was die Welt ist, wir müssen dann auch sofort die Bedeutung des Wortes „ist“, des „Seins“ aufgeben, wie wir dies Sein den Erscheinungen beilegen, davon redeten, das Empirische, Räumlich-zeitlich Vorgestellte sei. Es sei falsch (S. 412), dass die Welt (der Inbegriff aller Erscheinungen) ein an sich existierendes Ganzes sei, sondern die Erscheinungen seien „ausser unseren Vorstellungen nichts, welches wir eben durch die transscendentale Idealität derselben sagen wollen“. Die Welt „ist“, sie hat ein Sein in unseren Vorstellungen, hat empirische Realität. Wir können aber auch an eine andere Art Existenz, an das Sein eines Dinges an sich ausser und unabhängig von unseren Vorstellungen denken, an ein Sein schlechthin (S. 457; A. 575, 6). Wenn man behauptet oder voraussetzt, dass die Welt ein an sich existierendes Ganzes sei, so sei dies ein Begriff der Existenz, der nicht auf die empirisch bekannte, räumlich-zeitliche Welt passe; vielmehr gelte (S. 411) die Idee der absoluten Totalität nur als Bedingung der Dinge an sich selbst. Will man die Welt als die ganze Reihe der Erscheinungen bezeichnen, so ist dieses Ganze ja nicht als ein unbedingtes, an sich existierendes Ganzes zu fassen. Die Welt ist nach Kant (S. 410) jederzeit bedingt, niemals ganz gegeben, ist kein unbedingtes Ganzes. „Das Weltganze habe ich jederzeit nur im Begriffe, keineswegs aber (als Ganzes) in der Anschauung“ (S. 419). Wenn man von einer Totalität spricht, diesen Begriff anwenden will auf das Objekt des Denkens, so ist die Totalität niemals im Objekt als wirklich zu denken (S. 412), man erreiche auch dabei niemals das Unbedingte oder Schlechthin-unbedingte (S. 414), es sei kein konstitutives, sondern nur ein regulatives Prinzip für den Verstand, ein blosses Problem, wie man es anstellen solle, um zum vollständigen Begriffe des Objektes zu gelangen. Wir begeben uns aber mit diesem regulativen Prinzipe, ebenso wie mit der Idee von einem All der Realität, mit dem über die Idee noch hinausgehenden Ideal (S. 452; A. 568; ein einzelnes durch die Idee allein bestimmbares oder gar bestimmtes Ding) schon über das in den Antinomien vorkommende Sein hinaus. Diese Ideale sind freilich nach Kant (S. 453) „nicht Hirngespinste, ob man ihnen gleich nicht objektive Realität (Existenz) zugestehen möchte, sondern geben ein unentbehrliches Richtmass der Vernunft u. s. w.“ Das Ideal dürfte nicht etwa,

wie der Weise in einem Roman, in einem Beispiele, d. h. in der Erscheinung realisiert werden. Wir sehen, dass selbst solche Ideale eine Art von Sein als „Richtmass der Vernunft“ bei Kant haben, halten uns aber zunächt noch an den Unterschied der empirischen Realität und eines Seins, das fälschlich vorausgesetzt werde in dem Urteile: die Welt ist ein an sich existierendes Ganzes. Gebraucht man dieses „ist“ als ein Ansichsein in den bekannten Sätzen: „Die Welt ist der Grösse nach unendlich“ und: „Die Welt ist der Grösse nach endlich“, so habe man einen kontradiktorischen Gegensatz, also einen Widerspruch, die scheinbar unauflösliche Schwierigkeit des Unendlichen und Endlichen. Kant aber lehrt: Weil die Welt gar nicht an sich existiert, so existiert sie weder als ein an sich unendliches, noch als ein an sich endliches Ganzes. Hier ist auch das zweite Wort „existiert“ als Ausdruck für bestimmte Art des Seins gebraucht (Sein an sich); denn die Welt existiert wohl, sie existiert (im Sinne empirischer Realität) sowohl als endliche wie als unendliche, freilich in beiden Eigenschaften nicht als vollendetes Ganzes. Endlichsein und Unendlichsein sind hier nicht kontradiktorisch, sondern konträr. Das Unendliche wird von Kant gefasst als etwas, was nicht endlich ist; dieses „ist“ oder „Sein“ des Endlichen und Unendlichen darf nach ihm (der sonst daraus folgenden Widersprüche halber) nicht gefasst werden wie das Sein von Eigenschaften eines unabhängig und für sich, also wie ein absolutes Ganzes existierenden Dinges; denn dann soll beides, wie er nachzuweisen glaubt, einander widersprechen, widersprechendes Gegenteil sein (als: Sein an sich). Fasst man die räumlich-zeitliche Welt aber als Erscheinung und schreibt ihr eine derartige empirische Realität zu, wobei Raum und Zeit nicht an sich existieren sollen, sondern nur als Formen unserer Anschauung, so könne die Welt als Mannigfaltiges von endlicher räumlicher Ausdehnung erscheinen, als solches eine endliche Anzahl von endlichen Teilen enthalten und aus der (endlichen) Einheit nach einander in der Vorstellung (vermittels des Denkens) zusammengesetzt werden (successive Synthesis). Es könne aber auch, zweitens, die Welt als ein Mannigfaltiges von unendlicher räumlicher Ausdehnung vorgestellt werden, als solches auch zugleich gegeben sein (S. 358; A. 432 — vgl. auch S. 423; A. 523—525). Diese Vorstellung einer unendlichen Welt ist offenbar eine andere Vorstellung als die einer endlichen Welt und würde ohne Frage dieser widersprechen, wenn diese beiden Welt-

bilder etwas an sich Existierendes, vollendete Ganze für sich wären. Da beide aber nur Erscheinungen sind, so haben sie nicht den Widerspruch des an sich Seienden, sondern nur den Gegensatz zweier Erscheinungsformen; so ist es nach meiner Meinung aufzufassen, wenn hier nicht kontradiktorischer, sondern konträrer Gegensatz vorliegen soll. Ein Gegensatz freilich ist da und bleibt da, aber nur der Gegensatz zweier Erscheinungsformen, und diese sind in einem vorstellenden Wesen als Vorstellungsarten möglich. Freilich bewegt sich dieser Gegensatz auf demselben Gebiete, nämlich auf dem der Raumvorstellung (bez. Zeitvorstellung) der Welt, also auf einem Gebiete von empirischer Realität. Verlegen wir also vorläufig auch mit Kant das Endliche und Unendliche nur hinein in diese Art der Existenz, so müssen wir doch klar darüber werden, worin hier der Gegensatz besteht, damit er keinen unmöglichen Widerspruch liefert. Kant wird meinen, dass die als unendliches Mannigfaltiges vorgestellte oder so „gegebene" Welt eine Totalität von Teilen an sich (mit der Existenz des Ansichseins) zwar nicht besitze und eine vollendete Synthesis der Teile nicht möglich sei (S. 358, 60; A. 432, 434). Kant meint auch, dass bei einer empirisch-real vorgestellten unendlichen Welt eine successive Synthesis „die successive Synthesis der Einheit in Durchmessung eines Quantum" (S. 358; A. 403 und 432) niemals vollendet sein kann". Aber dies ist für ihn kein Hindernis, denn darin bestehe gerade der Begriff der Unendlichkeit; das Quantum „enthalte dadurch (dass die Synthesis niemals vollendet sein kann) eine Menge von gegebener Einheit, die grösser ist als alle Zahl, welches der mathematische Begriff des Unendlichen ist" (ebenda). Man darf nach Kant nicht mehr fragen: wer hat recht, der behauptet, die (an sich existierende) Welt sei endlich, oder der behauptet, sie sei unendlich; aber kann man nicht fragen, einer von beiden müsse doch recht haben, entweder der, welcher sagt, die Welt sei empririsch-real endlich, oder der, welcher sagt, sie sei unendlich? Wäre bei Kant die Welt (die Reihe der empirisch-realen Erscheinungen) das, was uns (nach heutiger Vorstellung) direkt die sinnlichen Empfindungen liefern (das Sinnlichwahrgenommene oder Sinnlichwahrnehmbare), so würde man nur antworten, die Welt sei endlich. Aber, wie schon gesagt, umfasst die Welt nach Kant viel mehr, nämlich alles das, was überhaupt in der räumlich-zeitlichen Vorstellung liegt; und in dieser Vorstellung oder Anschauung

(nicht wörtlich vom Auge genommen) liegt auch die Vergrösserung und die Teilung ohne Ende. Die Behauptung, beide Meinungen seien richtig, erscheint uns insofern nicht gut, weil wir doch bei der Meinung, die Welt sei endlich, eine absichtliche Lückenhaftigkeit, ein Beschränken auf Sinnlichwahrnehmbares oder diesem Ähnliches finden. In der Meinung freilich, die Synthesis nehme nie ein Ende, könnte man wieder Einseitigkeit sehen, als ob es bloss eine nie endende Synthesis für den vorstellenden Geist gebe. Am besten würde uns dann die Antwort erscheinen, die Synthesis brauche kein Ende zu nehmen, weil darin beide Vorstellungen ohne kontradiktorischen Gegensatz stecken. Wenn also der Geist will, so kann er in endlicher Weise aufhören; und wenn er nicht will, so kann er ohne Ende weiter zusammensetzen oder zerlegen? Dadurch erhielte die ganze Weltvorstellung etwas schwankend Psychologisches, von dem augenblicklichen Willen Abhängiges. Es sollte wirklich diese wichtigste Eigenschaft der Welt, ihre zeitliche und räumliche Ausdehnung, etwas so Schwankendes sein? Das Ding an sich, das bei Kant wenigstens trotzdem immer noch existiert und mit der Erscheinungswelt irgendetwas zu tun hat (wenn es auch nicht das Räumlich-zeitliche, nicht das Endliche oder Unendliche liefert), wird in dieser Beziehung fast zur Bedeutungslosigkeit erniedrigt (vgl. den Nachkantischen Idealismus!); aber auch die Raum- und Zeitanschauung, die doch erkenntnistheoretisch wichtig ist, scheint zu leiden. Wir müssen erst noch verfolgen, wie Kant das Endliche bez. Unendliche in der Welt von diesen Vorstellungen in den reinen Anschauungen Raum und Zeit unterscheidet.

Nach dem ersten Teile der Kritik sind Raum und Zeit bekanntlich Formen unserer Anschauung, sind als solche wirklich, nicht etwa absolut real (S. 65, dann wären es Undinge und bedeuteten gar nichts — S. 55, 61), sondern von einer anderen Realität, der subjektiven Realität (S. 63), von der Wirklichkeit der äusseren Erfahrung (S. 32); er nennt die Vorstellung des Raumes auch notwendigerweise objektiv in Ansehung der Erscheinungen (S. 55, 61) und spricht von Realität oder objektiver Gültigkeit in Ansehung der sinnlichen Dinge (S. 55, 56). Schwierig ist es, bei ihm den Begriff oder die Vorstellung des Unendlichen bei Raum und Zeit zu verstehen. Der Raum wird nach Kant (in beiden Auflagen), ebenso wie die Zeit, als eine unendliche gegebene Grösse vorgestellt; nach der zweiten Auf-

lage (B. 39) sind alle Teile des Raumes ins Unendliche zugleich, der Raum wird so gedacht, als ob er eine unendliche Menge von Vorstellungen in sich enthielte; nach der ersten Auflage (A. 25) führt die Grenzenlosigkeit im Fortgange der Anschauung ein Prinzipium der Unendlichkeit bei sich, ein Begriff von Verhältnissen; ein allgemeiner Begriff von Raum (der sowohl einem Fusse als einer Elle gemein ist) könne in Ansehung der Grösse nichts bestimmen. Die Teile des Raumes werden nach Kant nur in ihm gedacht, können nicht vor dem einigen, allumfassenden Raume gleichsam als dessen Bestandteile (daraus seine Zusammensetzung möglich sei) vorhergehen (S. 52; A. 24, 25; B. 39). Er führt dies allerdings hier an, um zu erläutern, dass der Raum kein allgemeiner Begriff von Verhältnissen der Dinge überhaupt sei, sondern eine reine Anschauung. Die Aufnahme der Erscheinungen ins Bewusstsein (Apprehendieren) geschieht (nach B. 202, 3) durch Synthesis des Mannigfaltigen; dadurch werden die Vorstellungen eines bestimmten Raumes erzeugt; alle Erscheinungen ihrer Anschauung nach oder (nach B.) alle Anschauungen sind extensive Grössen.

Trotz des angeführten Gegebenseins des unendlichen Raumes in der Vorstellung scheint es doch nach den Ausführungen in der Antinomienlehre, als ob Kant die Vorstellung einer unendlichen Grösse fehle, zu der man nicht erst durch Zusammensetzung von Endlichem zu kommen brauche. Er spricht von einer unendlichen bestimmten (also begrenzten) Grösse nicht, er scheint gar nicht auf den Gedanken gekommen zu sein, dass zwei unendliche Grössen in einem bestimmten Verhältnisse zu einander stehen könnten, ebenso wie zwei endliche; er bezeichnet auch das Unendliche nicht positiv als übersinnlich-vorstellbar (wie ich es in meiner Lehre von den Weitenbehaftungen tue). Aber es kommt doch das Unendliche, nämlich die unendliche Teilung in der zweiten Antinomie vor bei einer begrenzten Vorstellung, bei der Frage, ob ein Ding in der Welt, eine zusammengesetzte Substanz aus einfachen Teilen besteht oder ob überall nichts Einfaches in der Welt existiert. Die widersprechenden Behauptungen scheinen ihm richtig begründet, falls man nichts von dem Unterschiede des empirischen Seins und des Seins an sich weiss; der Widerspruch aber gelöst durch seine kritische Unterscheidung. Das Ausgedehnte der Erscheinung aber beruht auf den Anschauungsformen, die Frage der unendlichen Teilung hat mit Raum und Zeit zu

tun. Es genügt ihm noch nicht die Aufklärung (S. 411; A. 505): „Die Menge der Teile in einer gegebenen Erscheinung ist an sich weder endlich noch unendlich, weil Erscheinung nichts an sich selbst Existierendes ist“, sondern er setzt hinzu: „und die Teile allererst durch den Regressus der decomponierenden Synthesis und in demselben gegeben werden, welcher Regressus niemals schlechthin ganz, weder als endlich noch als unendlich gegeben ist“. Absolute Totalität giebt es also bei solchem Regressus nicht. Aber es fordert ihn doch die Vorstellung, nämlich, dass begrenzte Substanzen vorgestellt werden, zur Unterscheidung zwischen in infinitum und in indefinitum auf. Diese Unterscheidung erklärt er bei einer geraden Linie, die ins Unendliche verlängert werden könne, für leere Subtilität (S. 414, A. 511). Seine Begründung zeigt einen so schwierigen Satzbau, dass man schwer daraus klug wird; ich werde sogleich darauf eingehen. Progressus bez. Regressus in indefinitum bedeutet bei ihm: Fortgang oder Rückgang in unbestimmte Weite und wäre ganz richtig, wenn nur vom Können die Rede sei. Eine Übersetzung von progressus und regressus in infinitum, welche ich bei Kant hier nicht geradezu finde, wäre wohl: Fortgang oder Rückgang in Gegeben-Unendliches und zwar in das durch eine Begrenzung gegebene Unendliche. Kant sagt (S. 415; A. 511), in infinitum bedeute: ihr sollt niemals aufhören sie (die Gerade) zu verlängern (welches bei Verlängerung der Geraden ins Unendliche eben nicht die Absicht sei). Bei einer zwischen ihren Grenzen gegebenen Materie, einem Körper (S. 415) heisse es richtig: Teilung in infinitum, also wenn das Ganze in der empirischen Anschauung gegeben ist. Er meint offenbar, es sei hier nicht bloss möglich in unbestimmbare Weite fortzugehen (wie beim in indefinitum), man gehe nicht etwa bloss von einem gegebenen Teile aus und könne nun ins Unendliche weiter gehen (wie beim in indefinitum), sondern die möglichen Teile, zu denen man weiter vor oder hier rückwärts geht, seien in der empirischen Anschauung mitgegeben (ich mache wieder darauf aufmerksam, dass bei Kant das Empirische nicht etwa das im Experiment oder in der Beobachtung sinnlich Empfundene allein heisst, sondern dass alles Räumliche und Zeitliche nur zur empirischen Welt gehört, nicht weil wir es als räumlich junge Menschenkinder durch die Sinneswahrnehmungen kennen lernten, sondern weil es wegen der Form unserer Anschauung und unseres Denkens von vorn herein nicht anders vor-

stellbar sei). Die möglichen Teile seien mitgegeben, weil das Bedingte durch die Grenzen des Ganzen mitgegeben sei (S. 416, 423). Jede Bedingung sei immer wieder ein Teil, darum seien die Glieder der fortzusetzenden Teilung empirisch gegeben, d. h. die Teilung gehe ins Unendliche. Wenn also auch alle Teile in dem gegebenen Ganzen als Aggregate enthalten seien, so doch nicht die ganze Teilung. Er will den Ausdruck „Enthaltensein" erlauben, offenbar weil das Ganze empirisch begrenzt gegeben sei; er will aber nicht erlauben zu sagen: das Ganze bestehe aus den unendlich vielen Teilen, oder die Handlung des Teilens sei ganz gegeben oder enthalten. Das Unendliche (ob in indefinitum oder in infinitum) ist ihm hier eine Handlung, etwas Empirisches, was freilich auch empirisch nicht vollendet wird (geschweige denn, dass es transscendental oder absolut oder an sich, eine Totalität sei). Bei der räumlich-zeitlichen Teilung des Begrenzten seien immer noch mehr Glieder da und empirisch gegeben, als ich durch den Regressus erreiche; beim Rückgang oder Fortgang in indefinitum kann ich im Regressus immer noch weiter gehen, weil immer noch ein höheres Glied möglich ist (S. 417). Beim ersteren sei es notwendig, immer noch mehr Glieder der Reihe anzutreffen, beim in indefinitum sei die Nachfrage nach höherem Gliede als notwendig zugelassen, es sei hier notwendig nach mehreren zu fragen, weil keine Erfahrung absolut begrenze. Beim in infinitum „ist es möglich, ins Unendliche zurückzugehen", beim in indefinitum „ist es ins Unendliche möglich zu noch höheren Bedingungen der Reihe fortzugehen" (S. 416). Man sieht bei dieser mannigfaltigen Ausdrucksweise, dass es Kant bei beidem auf eine endlose (empirische, der Welt der Erscheinungen und den Formen der Anschauung zugehörige) Handlung ankommt, dass aber beim in infinitum durch die Begrenzung ein Abschluss zwar nicht der Handlung des Fortsetzens oder Teilens stattfindet, aber doch das Ganze da ist, das die unendlich vielen Teile enthält. Wir haben gehört, dass bei ihm der Raum (und die Zeit) überhaupt nicht aus vorher vorgestellten Bestandteilen zusammengesetzt und dadurch vorgestellt werde, sondern als etwas „Einiges, Allumfassendes", als „eine unendliche gegebene Grösse" vorgestellt werde. Wir haben hier also nach Kant in der Vorstellung eine unendliche gegebene Grösse, freilich ist es eine Form unserer Anschauung, die wir uns da vorstellen, nicht eine begrenzte Grösse.

Wie steht es nun mit der unendlich verlängerten geraden Linie bei Kant? Er stellt sich offenbar zuerst eine endliche Gerade, eine Strecke vor, ohne doch dabei eine bestimmte Länge (also ein bestimmtes Verhältnis) heranzuziehen. Er sagt (S. 414; A. 511): „Von einer geraden Linie kann man mit Recht sagen, sie könne ins Unendliche verlängert werden, und hier würde die Unterscheidung des Unendlichen und des unbestimmbar weiten Fortganges (progressus in indefinitum) eine leere Subtilität sein. Denn obgleich, wenn es heisst: ziehet eine Linie fort, es freilich richtiger lautet, wenn man hinzusetzt, in indefinitum, als wenn es heisst, in infinitum; weil das erstere nicht mehr bedeutet als: verlängert sie, so weit ihr wollet, das zweite aber: ihr sollt niemals aufhören sie zu verlängern (welches hierbei eben nicht die Absicht ist), so ist doch, wenn nur vom Können die Rede ist, der erstere Ausdruck ganz richtig; denn ihr könnt sie ins Unendliche immer grösser machen. Und so verhält es sich auch in allen Fällen, wo man nur vom Progressus, d. i. dem Fortgange von der Bedingung zum Bedingten, spricht; dieser mögliche Fortgang geht in der Reihe der Erscheinungen ins Unendliche.“ Man hat darauf zu achten, dass Kant den deutlichen Unterschied zwischen „Beliebigweit“ und „Unendlichweit“ nicht macht, vielmehr mit dem Beliebigweit „könnt ins Unendliche“, „möglich“ oder „soweit ihr wollet“ die Vorstellung des Nichtaufhörens oder Unendlichen sofort verbindet, auch das bei indefinitum gebrauchte Wort „unbestimmt“ (in unbestimmte Weite) nicht von einem „Beliebigweit“ deutlich unterscheidet. Es ist aber sehr wohl möglich, dass man (wie ich es bei der Lehre von den Weitenbehaftungen getan habe) die Fähigkeit in einer Reihe und überhaupt bei Vergrösserung beliebigweit zu gehen, unterscheidet von „unendlich“ oder dann (bei dieser feineren Unterscheidung) besser von „übersinnlich-vorstellbar“. Eine endliche Strecke von irgend einer Länge (auf deren Grösse im Verhältnis zu anderen man auch durch sinnliche Wahrnehmung geführt werden kann: „sinnlichwahrnehmbare Länge“, oder deren Grösse doch zu irgend einer solchen sinnlichwahrgenommenen in bestimmtem endlichen Zahlenverhältnis steht: „kurz sinnlichvorstellbare“ endliche Länge) braucht nicht bestimmt zu sein, sondern kann z. B. in der Länge 1 m oder 3 m angenommen sein. Sie kann nun „beliebig“ vervielfältigt oder verlängert werden und doch dabei immer sinnlichvorstellbar werden, immer zu anderen endlichen Längen in be-

stimmtem endlichen Zahlenverhältnis stehen. Man kann sich auch eine begrenzte unendlich-kleine „untersinnlich-vorstellbare“ Strecke vorstellen und dieselbe in der Vorstellung „beliebig“ verlängern, aber doch so, dass die Grösse stets untersinnlich (unendlich-klein) bleibt, in demselben „Weitengebiete“ bleibt oder diese „Weitenbehaftung“ nicht verlässt. Dies ist dann keine unendliche Verlängerung oder Vervielfältigung, sondern eine endliche, aber beliebige, bestimmte oder auch im übrigen (abgesehen vom Verbleiben im Untersinnlich-vorstellbaren) unbestimmte. Wenn man sich aber z. B. eine endliche (sinnlich-vorstellbare) Strecke unendlichmal vervielfältigt vorstellt, so heisst dies: sie erhält in unserer möglichen Vorstellung eine Grösse, die nicht in einem endlichen (durch eine endliche Zahl ausdrückbaren) Verhältnisse zur ursprünglichen Strecke steht; man geht dann nicht von Strecke zu Strecke weiter, um plötzlich oder allmählich in das Unendliche zu gelangen; man macht nicht etwa einen Sprung, wie es die im Endlichen vorgestellten Sprünge sind, man gleitet aber auch nicht an irgend einem Abschlusspunkte (nach Art der Endpunkte der endlichen Einheitsstrecke) in das Unendliche, sondern man verwendet im Geiste eine zwar räumliche Vorstellungsweise, aber doch eine neue, ganz besondere Fähigkeit, die Fähigkeit sich etwas Übersinnlich-grosses vorzustellen, eine andere Weitenbehaftung. Es liegt auch hier die Möglichkeit vor, ein Können, eine Handlung, aber eine neuartige Handlung, mit andersartigen Grössenvorstellungen. Der Gegensatz: ich verlängere die Gerade ins Unendliche entweder durch einen Sprung (nach Art der im Sinnlichen wahrgenommenen oder vorgestellten Sprünge) oder durch einen Nichtsprung, d. h. das Fehlen des Sprunges dieser Art, also durch Weitergleiten ohne Auslassen, durch plötzliches Hineingehen ins Unendliche an irgend einem Grenzpunkte einer recht grossen endlichen Strecke, dieser Gegensatz ist nicht kontradiktorisch; ich tue weder das eine noch das andere, sondern benutze verschiedene Arten von Weitenbehaftungen, die klar zu unterscheidende Arten des Seins in der Vorstellung haben (genaue Gesetze sind mathematisch angebbar und angegeben). Kant findet die Widersprüche des Unendlichen in den Antinomien darin, dass man die empirische Realität nicht von dem Sein an sich unterschieden habe; das Endliche und Unendliche in Raum, Zeit und Zahl aber rechnet er überhaupt dem empirischen Sein zu. Dass die Schwierigkeiten des Unendlichen auch in diesem empirischen Sein auftreten,

scheint er nicht zu merken, oder will nicht soweit gehen, er glaubt zunächst mit seiner kritischen Unterscheidung des Dinges an sich und der Erscheinungen auszukommen (obgleich er doch hernach noch von verschiedenen Seinsunterscheidungen sprechen muss — siehe später!). Er fühlt sich zwar veranlasst, vom Unterschiede des in infinitum und des in indefinitum zu sprechen und will sich hier (S. 414) nicht „aufhalten mit der Prüfung der Bedenklichkeit“, die den Philosophen eine Unterscheidung vom blossen mathematischen Begriffe angeraten habe. „Die Mathematiker sprechen lediglich von einem progressus in infinitum“, so meint er, natürlich von den Mathematikern seiner Zeit oder bis zu seiner Zeit (ob mit Recht, mag hier nicht ausgesprochen werden). „Die Forscher der Begriffe (Philosophen) wollen an dessen Statt nur den Ausdruck von einem progressus in indefinitum gelten lassen.“ Kant will diese Begriffe in Beziehung auf seine Absicht genau zu bestimmen suchen. Die oben angeführte, in der Kritik nun folgende Stelle über die gerade Linie macht allerdings einen nicht ganz entschiedenen Eindruck, es scheint vielmehr, als wenn er doch eine gewisse Lückenhaftigkeit gefühlt habe. Obgleich er von leerer Subtilität jener Unterscheidung spricht, wenn man sagt, sie könne ins Unendliche verlängert werden, so ist nach ihm doch „wenn nur vom Können die Rede ist, der erstere Ausdruck (in indefinitum) ganz richtig“. Es laute freilich richtiger, zu: „ziehet eine Linie fort“ hinzuzusetzen: „in indefinitum, als wenn es heisst in infinitum“; aber er meint wohl, es sei überhaupt nicht nötig etwas hinzuzusetzen; denn er sagt, das zweite „ihr sollt niemals aufhören sie zu verlängern“ sei „hierbei eben nicht die Absicht“. Das: „ihr sollt“ hat offenbar bei ihm den Sinn, dass man solle, weil in der Erscheinung Grenzen gegeben seien (z. B. die Begrenzung eines bis in infinitum teilbaren Körpers) und harmoniert mit dem anderen Ausdrucke (S. 416), es sei bei Teilung in infinitum „möglich ins Unendliche“ (das hier gewissermassen als gegeben verbürgt ist durch die gegebenen Grenzen) „zurückzugehen“; bei in indefinitum aber ist es nach ihm „ins Unendliche möglich“ fortzugehen. Das mögliche Fortgehen ist bei beiden Arten des Regressus (bez. progressus) irgendwie zu verbürgen, so werden wir es von Kant verlangen dürfen, der die Elemente der Anschauung und des Denkens geben will. Kant giebt als Grund an (S. 417; A. 514—16), dass „keine Erfahrung absolut begrenze“. Entweder es sei keine Grenze durch

Wahrnehmung da oder es gebe eine solche Wahrnehmung, dann sei das, was begrenzt, also die Grenze, zu unterscheiden von dem, was dadurch begrenzt wird, die Grenze könne nicht ein Teil der zurückgelegten Reihe sein. Ob letztere Bemerkung als richtig zugegeben werden muss, darüber werde ich gleich sprechen; jedenfalls erscheint es mir, als ob bei Kant der Grund: „weil keine . . .“ für beide Fälle, den des in infinitum wie den des in indefinitum gelten soll, in dem Satze (S. 417): „Dort war es notwendig, mehr Glieder der Reihe anzutreffen, hier aber ist es immer notwendig, nach mehreren zu fragen, weil keine Erfahrung absolut begrenzt.“ Denn nur so ist das folgende „Entweder oder“ zu verstehen in: „Denn ihr habt entweder keine Wahrnehmung, die euren empirischen Regressus schlechthin begrenzt, und dann müsst ihr euren Regressus nicht für vollendet halten; oder ihr habt eine solche eure Reihe begrenzende Wahrnehmung, so kann diese nicht ein Teil eurer zurückgelegten Reihe sein (weil das, was begrenzt, von dem, was dadurch begrenzt wird, unterschieden sein muss) und ihr müsst also euren Regressus auch zu dieser Bedingung weiter fortsetzen, und so fortan.“ Ist aber der negative Grund, dass keine Erfahrung absolut begrenze, ein hinreichender Grund für das mögliche Fortgehen in beiden Fällen? Könnte es nicht bei einem geistigen Wesen so sein, dass dieses zwar in seiner Erfahrung keine absolute Grenze findet, sondern entweder (wie Kant es für die unendliche Fortsetzung der Geraden annimmt) gar keine, oder (wie Kant es für den materiellen Körper annimmt) eine solche, die etwas ganz Anderes ist als die ausgedehnten Teilchen, in die man ins Unendliche einteilt, und dass ein solches Wesen trotzdem nicht fähig wäre, sich ein mögliches Fortgehen vorzustellen, einfach, weil es die Grundlage für ein solches unendliches Fortgehen in sich gar nicht besitzt? Man kann hier nicht sich einfach auf die Kategorie der Möglichkeit berufen, auch nicht auf die der Wirklichkeit oder der Notwendigkeit; denn diese Kategorien sind etwas Logisches und sind als solches zwar anwendbar auf andere Gebiete des Geistigen, z. B. auf die Anschauung, das Räumlich-zeitliche. Aber die Anwendbarkeit muss durch etwas Vorhandenes begründet werden; in der Anschauungsform und in den hierdurch geformten Erfahrungen muss etwas tatsächlich Vorhandenes sein (Sein gefasst als Erscheinungssein). Dieses Tatsächliche muss als Grund für Anwendbarkeit der genannten Kategorien vorgestellt werden können.

Ob man nun sagt (wie Kant beim regressus in infinitum) „möglich ins Unendliche“ oder, wie bei Fortsetzung der Geraden „ins Unendliche möglich“ fortzugehen, für die räumliche Möglichkeit müssen wir räumlich Tatsächliches als Grund suchen. Ob es nun auch wie beim in infinitum, nach Kant notwendig sei mehr Glieder der Reihe anzutreffen, weil das begrenzte Ganze eben wegen der Begrenztheit in der räumlichen Empirie, der räumlichen Vorstellungswelt enthalten sei, oder ob es notwendig sei, immer nach mehreren in indefinitum zu fragen, wenn eine Bedingung gegeben sei, diese Notwendigkeit setzt eine spezielle Tatsächlichkeit in der räumlichen Anschauung voraus, die Tatsächlichkeit, dass es überhaupt etwas Unendliches giebt. Dies Unendliche muss sowohl im unendlichen Regressus bei der Teilung wie im unendlichen Progressus bei der Verlängerung der Geraden stecken; die blossen Kategorien der Modalität liefern es nicht; denn sie sind nicht räumlich! Auch die Bemerkungen Kants, dass Notwendigkeit eine Existenz durch Möglichkeit sei, aber doch nicht etwa dadurch die Kategorie der Notwendigkeit überflüssig oder schon in den beiden anderen völlig enthalten sei, können hier nicht entscheiden, falls man sie auch für ausreichend hält. Denn es sind solche Bemerkungen auch nur gemacht für die Logik, die Formen des Denkens, nicht für das Gebiet der Anschauung, auf dem sich die Logik betätigen darf, auf dem sie aber nicht etwa Raum und Zeit mit dem, was darin liegt, schaffen soll. Diese Meinung würde auch Kant entschieden zurückweisen, er würde sich sicher nicht einverstanden erklären mit der Meinung gewisser neuerer Mathematiker, nach der man durch blosse Definition sogar räumliche Vorstellungen schaffen kann. Im Gegenteile, er würde auch auf dem Gebiete der blossen formalen Logik eine Selbstschaffung durch die logischen Elemente nicht anerkennen, falls diese Selbstschaffung irgend etwas dem Wesen nach Neues geben soll.

Es ist als eine Lücke bei Kant zu bezeichnen, dass er die Möglichkeit des unendlichen Fortgehens nicht ausdrücklich durch eine ganz besondere Eigenschaft der Anschauungsformen, des Raumes und der Zeit, auch der Zahl begründet hat. Diese Lücke ist z. T. dadurch begreiflich, dass er sich so sehr an die Handlung hält, das Zeitliche, den Fortgang immer wieder hineinbringt in das Räumliche, das Unendliche im Raume nicht scharf trennt von der Handlung. Es erinnert dies an einen ähnlichen

Fehler bei den neueren Mathematikern, die oft die Bewegung nicht zu trennen vermögen oder aus praktischen Gründen glauben nicht trennen zu sollen von der blossen räumlich geometrischen Vorstellung. Wenn aber Raum und Zeit etwas wesentlich Verschiedenes sind, wie man nicht zweifeln wird, so wird auch das Unendliche zwar in beidem auftreten können, aber doch z. B. im Raume betrachtet werden können und besser sollen ohne sofortige Heranziehung der Zeit, der Handlung. Mag auch z. B. beim begrenzt vorgestellten sinnlichen Körper das Ganze auf einmal überschaut oder besser vorgestellt werden (weil Grenzen vorgestellt werden), so ist damit, wie auch Kant merkt, nicht sofort die unendliche Teilung gegeben; von dieser spricht man besonders, sie muss auf einer besonderen Eigenschaft beruhen trotz des Gegebenseins der Grenze; ebenso das unendliche Fortgehen oder Vervielfachen einer endlichen Strecke. Warum kann man denn die Zeit, die Handlung hier beim Räumlichen verwenden? Weil ein Grund für die Verwendbarkeit vorliegen muss. Dieser Grund muss hier mit dem Unendlichen zusammenhängen, das tatsächlich sowohl beim Räumlichen wie beim Zeitlichen vorkommen kann. Warum also sollte es nicht gesondert beim blossen Räumlichen vorkommen und dabei untersucht werden können?

Und wenn nun, wie auch Kant sagt, die räumliche Grenze etwas wesentlich Anderes ist als das Begrenzte (der räumliche Inhalt der Figur mit deren Teilen), warum untersuchen wir nicht näher das abweichende Wesen solcher Grenze? Die Linie als Grenze eines Flächenstückes, die Fläche als Grenze eines Körpers ist, auch beim physikalischen oder chemischen Körper, etwas Mathematisches; auch das Atom, das Elektron oder wie man sagen mag, bedarf geometrisch-räumlicher Vorstellung, sei es nun ein Körperchen oder ein Punkt. Der Punkt als Grenze würde gemäss der Kantischen Ansicht von der Begrenzung etwas wesentlich Anderes sein als die Teile der Linie, die er begrenzen soll. Wir dürfen hier nicht stehen bleiben, da, wo Kant stehen geblieben ist, der selbst bei seinen Ausdrücken „welches hier eben nicht die Absicht ist“ und „wenn nur vom Können die Rede ist“, also bei Unterscheidung des Unendlichen trotz seines Ausdrucks: „leere Subtilität“ eine Lücke zu fühlen scheint. Die Verlängerung der geraden Linie ist freilich eine Handlung und hat mit der Zeit zu tun, die Teilung einer Strecke in unendlichviele Teile oder immer weiter als Handlung auch; der tatsächliche

Grund für das Vorkommen, für die Notwendigkeit einer solchen Handlung muss aber ein räumlicher sein, sonst könnte auch das Resultat, die Tatsache der Teilungshandlung und Fortsetzungshandlung räumlich gar nicht verbürgt sein, müsste etwa bloss als reine formale Äusserlichkeit angesehen werden. Ist er nun ein räumlicher, so hat man auch die Sonderbarkeit, die Eigentümlichkeit der Begrenzung, der Dünne der Linie, der Fläche, des Punktes, räumlich zu untersuchen. Selbst der Punkt, der als Raumpunkt doch sicher in das Räumliche gehört und tatsächlich im Räumlichen einen Grund für seine Vorstellbarkeit besitzen muss, ist genau zu erklären.

Eine gewisse Richtung heutiger Mathematiker, welche es liebt, das Unendliche möglichst nur formal zu definieren, ebenso das Endliche (was Kant sicher abweisen würde) unterlässt es, auch die sonderbare Eigenschaft der Begrenzung genauer zu untersuchen (die Kant wenigstens merkt, betont und anerkennt), und begnügt sich auch hier mit blossen Worten. Und wenn man die Erklärung des Limesbegriffes bei ihnen verfolgt, so findet man vereinzelt wohl das Bedürfnis, diesen Begriff und die für das Endliche richtigen Resultate des Limesüberganges als etwas Besonderes zu bezeichnen (sogar von einer hierfür neu aufzustellenden Kategorie zu sprechen), meist aber glaubt man das Unendlichkleine durch einen Grenzübergang beseitigt zu haben. Die Notwendigkeit überhaupt etwas so Eigentümliches wie den Limesbegriff, der viele Schwierigkeiten gemacht hat und noch macht, auszuarbeiten, beweist schon, dass irgend etwas existieren muss, ausser dem gewöhnlichen Endlichen, Sinnlichwahrnehmbaren oder sinnlich Vorstellbaren. Dieses Eigentümliche — man sage z. B. das Unendlich-kleine — wird auch mit der Vorstellung der Begrenzung, der Fläche, Linie, des Punktes zusammenhängen. Das muss auch Kant gemerkt haben, wenn er davon spricht, dass die Begrenzung nicht dasselbe sein kann wie die Teile bei der unendlichen Teilung. Hier darf man nicht aufhören zu denken, sich vorzustellen und zu erforschen. Sonst schafft man jene Lücken nicht fort, die man deutlich auch in Kants Unterscheidung vom Infiniten und Indefiniten verspürt, und welche man fühlt, wenn Mathematiker die Definition des Punktes u. s. w. lieber ganz weglassen. Sagen Mathematiker auch, der Punkt habe gar keine Ausdehnung, die Linie keine Breite u. s. w., unterscheiden sie hier auch so, dass sie gewissen Gebilden eine oder zwei oder

gar jede Dimension fortdefinieren, so entfernen sie doch damit nicht die Schwierigkeit, welche man schon bei Kant verspürt. Sie sind oft ungründlicher als Kant, weil sie gar über die Schwierigkeit ganz hinweggehen wollen, wenn sie gar dies Hinweggehen, dies einfache Fortstreichen von Dimensionen benutzen wollen, um beliebig viele Dimensionen, andersbeschaffene Räume durch blosse Definition (rein formal) aufzustellen.

Versucht man die Zeit bei den Kantischen Betrachtungen fortzustreichen, um erst einmal das Unendliche nur räumlich zu untersuchen, so ist auch der Kantische Ausdruck brauchbar, der Körper enthalte unendlichviele Teile; wir brauchten auch das Wort „bestehe aus" nicht so streng auszuschliessen (wenn wir nur nicht darunter ein Sein an sich, ohne vorstellenden Geist, verstehen wollen oder eine ganz glatte Vollendung in unveränderter Vorstellungsart). Freilich erfordert das „Bestehen aus" eine weitere Forschung über das Unendliche, aber diese Forschung bleibt uns auch nicht bei dem Worte „Enthaltensein" erspart. Denn man fragt: wie können unendlichviele Teile in einem endlichen begrenzten Ganzen enthalten sein? Dadurch, dass die Grenze gegeben ist, ist diese Schwierigkeit nicht entfernt. Auch ist das Gegebensein der Grenze nicht hinreichend klar. Sie soll nicht mathematisch genau etwa durch das Auge gesehen werden, Kant versteht ja auch die Empirie in weiterem Sinne; sie soll in der Raumanschauung, als Vorstellung gegeben sein (mag dabei das Ding an sich auch eine erregende Rolle spielen); und da müssen wir fragen: was ist diese in der Vorstellung gegebene Grenze, die doch wesentlich anders sein soll als ein enthaltenes Teilchen des Ganzen? Die sinnlichen Organe geben uns keine mathematische Grenze (die wesentlich anders sei als die Teilchen), die reine Vorstellung muss sie uns geben; warum soll nun die reine Vorstellung uns nicht auch eine unendliche begrenzte Gerade liefern können? Zu sehen brauchen wir sie ja nicht! Eine unendliche Zählung oder die Forderung zum Nichtaufhören ist ja auch bei der unendlichen Teilung des begrenzten Raumes vorhanden, „antreffen" tun wir die immer kleineren Glieder auch bei dieser Teilung nur in der Vorstellung, nicht mit den sinnlichen Organen. Ein Grund dafür „immer nach mehreren zu fragen" muss räumlich auch bei dem Fortsetzen in indefinitum vorhanden sein; unendlich viele Teile enthält der begrenzte Körper in der Vorstellung nach Kant auch (oder wenigstens die Teilung enthält

das Unendliche). Darum könnte auch eine unendlichlang vorgestellte Linie begrenzt sein, nur muss von dem ungenauen negativen Ausdrucke unendlich abgegangen werden. Der tatsächliche positive Grund für unendliche Teilung und unendliche Verlängerung erlaubt und verlangt auch ein positives Wort, ebenso der Unterschied zwischen „beliebig" und „unendlich"; die Unsicherheit des Ausdrucks „immer mehr" verlangt ebenfalls eine andere Wortbildung. Wie aber bei der unendlichen Teilung etwas Anderes, Eigentümliches vor sich geht, was bei der endlichen Teilung nicht vorhanden ist, wie auch beim „immer weiter gehenden Verlängern" etwas wesentlich Neues vorhanden ist, was beim endlichen, sinnlichen Vervielfachen noch nicht da ist, so muss auch das positive Wort einen klaren Unterschied aufweisen zum Endlichen. Das Endliche ist das Sinnlichwahrnehmbare oder besser das direkt aus dem Wahrnehmbaren heraus nach Art des Wahrnehmbaren Vorgestellte: wie ich sage: das Sinnlichvorstellbare. Das neue Wort für das Unendliche müsste den wesentlichen Unterschied andeuten und tut dies, wenn es lautet: das Übersinnlich- und das Untersinnlich-vorstellbare (verschiedener Ordnungen).

Suchen wir nun die offenbaren Lücken auszufüllen oder die Fehler zu beseitigen, die sich dadurch bei Kant zeigen, so werden wir die Begrenzung des Übersinnlich-vorstellbaren (wie der sogenannten unendlichen Geraden) ebensowohl annehmen dürfen wie die Begrenzung der sinnlich-vorstellbaren Strecke. Denn das „Bestehen" aus unendlichvielen Teilen (sinnlich-vorstellbaren oder untersinnlich-vorstellbaren), das „Enthaltensein" kommt bei beiden vor. Die, wie wir sahen, durchaus herbeizuziehende Begründung des Vorkommens von endloser Teilung oder Verlängerung steckt dann in beidem auf ganz entsprechende Art. Freilich wird die übersinnliche Gerade mit ihren Enden oder mit Anfang und Ende nicht durch Wahrnehmungen der Sinnesorgane gegeben, aber sie wird doch (auch im Kantischen Sinne) „gegeben". Ein glattes Übergehen aus der unendlichen Teilung heraus bis zur Begrenzung oder bis zur endlichen Länge findet auch im Gebiete des Sinnlich-vorstellbaren nicht statt (man bedarf der Kantischen Unterscheidung oder der besonderen Bildung des Limesbegriffes); so braucht und wird auch ein glattes Übergehen von irgend einem so und so vielten (mit endlicher Zahl angebbaren) wieder angesetzten endlichen Einheitsteile zur unendlichen (übersinnlichen) Länge der verlängerten Geraden nicht stattfinden. Beides ist auf

dieselbe Art erklärt, weder durch einen Nichtsprung noch durch einen Sprung, sondern — wie ich schon oben erwähnte — durch Wechsel der Weitenbehaftungen, durch Zusammenfügen von Vorstellungen, die verschiedenen räumlichen Seinsgebieten angehören, zu einer gemischten, aber ganz exakten, gesetzmässigen Vorstellung.

Freilich ist es hierbei nötig, die Begrenzung aufzuklären, sowohl die Begrenzung einer sinnlich-räumlichen Grösse wie einer übersinnlichen (um so kurz statt „sinnlich-vorstellbar" etc. zu sagen). Kant hat sicher Recht, wenn er wesentlich zwischen den Teilchen und der Grenze unterscheiden will. Aber lückenhaft ist es, wenn er nun von der weiteren Untersuchung des Wesens der Begrenzung, die doch auch „räumlich" sein soll und muss, absieht. Den Punkt als etwas ganz Raumloses aufzufassen, das will selbst dem Kinde nicht in den Sinn. Auch der Lehrer bringt das Kind auf den Punkt durch den Fleck, der aber immer zu gross sei, weil er noch durch die Sinne wahrgenommen werde. Besser hiesse es: weil er überhaupt noch die sinnlich-vorgestellte Ausdehnung habe. Der Punkt muss wesentlich verschieden sein von der begrenzten Strecke, dem begrenzten Flecke, er muss unvergleichlich viel kleiner sein. Dann würde die Erklärung stimmen, dass er unendlich klein oder untersinnlich-vorstellbar sei. Aber damit würde wieder der scharfe Begriff einer Grenze nicht stimmen, weil diese Grenze selbst ja nicht mehr mit Anfang und Ende vorzustellen ist. Aus dieser Verlegenheit scheint mir meine Erklärung zu helfen, dass der Punkt als Begrenzung einer endlichen Strecke zwar untersinnlich-klein vorgestellt werde, man aber dabei jede Vorstellung einer Begrenzung dieser untersinnlich-kleinen Grösse aufgiebt. Die Vorstellung einer Begrenzung ist etwas, was dem Geiste eigentümlich ist. Wie geschieht sie? Sicher durch etwas wesentlich Kleineres; die Begrenzung der sinnlich-vorstellbaren Strecke also durch das Untersinnlich-kleine, die Begrenzung einer noch bestimmt ausgedehnten untersinnlichen Strecke durch etwas noch viel Kleineres (das Untersinnliche zweiter Ordnung). Stellt man sich überhaupt nur etwas Untersinnlich-kleines vor, ohne an dessen genaue Begrenzung, Anfang und Ende zugleich zu denken, so erfüllt dies für das Sinnlich-vorstellbare beide Eigenschaften eines Punktes. Auch das Unendlich-grosse, der unendlich-grosse Raum kann vorgestellt werden ohne Grenze (wie Kant sagt: als solcher gegeben sein). Aber wir

können uns auch eine endliche Strecke so verlängert denken, dass sie gar nicht mehr endlich bestimmt mit der sinnlichen zu vergleichen ist. Wir können dies ebenso gut, wie wir uns in einer endlichen Strecke unendlich-viele Teile enthalten vorstellen. Was aber muss dann die Begrenzung der positiv Unendlichen (Übersinnlich-vorstellbaren) sein? Wie man von der unendlich-kleinen vorgestellten Grösse die Vorstellung einer Begrenzung fortlassen kann, also z. B. irgend eine untersinnliche Strecke als Endpunkt einer endlichen auffassen kann (hier aber nicht unter „irgendeiner" zu verstehen eine ausgewählte, sondern jede beliebiggrosse, von Anfang und Ende befreite solche Grösse), so kann auch jede im Endlichen vorgestellte Grösse z. B. eine aufgezeichnete Strecke, als Anfangspunkt einer daselbst beginnenden Unendlichen (Übersinnlich-langen) gelten. Nur muss man mit der ursprünglichen Vorstellung einer solchen endlichen Strecke eine gewisse Veränderung vornehmen, man muss sie frei machen von der Vorstellung einer bestimmten Grenze, einer sinnlichen bestimmten Länge, man muss die Vorstellung bilden einer „grenzenlosen" oder „von der Begrenzung durch Grössen niederer Ordnung befreiten" Strecke. Diese ist, wenn sie auch in die Weitenbehaftung des Sinnlichen gehören soll, doch unvergleichlich klein gegenüber der übersinnlich-langen Linie. Ebenso wird diese letztere als Endpunkt in der Vorstellung haben eine grenzenlose endliche (sinnlich-vorstellbare) Grösse. Hierdurch wird der allbekannte, so oft besprochene Widerspruch völlig entfernt, wonach eine unendliche Gerade „ebensogut" beginnen könnte bei einem Punkte A wie bei einem um Sinnliches davon entfernten Punkte B. Verlängert man in der Vorstellung eine sinnlich-vorgestellte Strecke AB über B hinaus in das Unendliche und lässt sie als Übersinnlich-vorstellbare irgendwo räumlich endigen, so ist es für ihre übersinnliche (unendliche) Länge gleichgültig, ob sie bei A oder bei B beginnt; weil eben die Strecke AB als Anfangspunkt der Übersinnlichen von der Vorstellung eigener Begrenzung befreit werden muss. Dennoch kann man auch die Unterscheidung des Punktes A und B und ihrer Entfernung machen, aber nicht für die Grössenunterscheidung der übersinnlichen Grössen, sondern nur für die etwa gleichzeitig oder in derselben Untersuchung vorgestellte Unterscheidung sinnlicher Grössen. Man hat dann Vorstellungen verschiedener Weitenbehaftungen verbunden, eine Vorstellung gemischter Weitenbehaftung gebildet und kann das mit völliger

Klarheit, wenn man nur immer die Gesetze über die Grössen innerhalb derselben Weitenbehaftung unterscheidet von den Gesetzen der Beziehung zwischen den verschiedenen Weitenbehaftungen. Ist A ein Punkt für das Endliche (Sinnlich-vorstellbare), also selbst als Begrenzung des Sinnlichen von untersinnlicher Ausdehnung, so kann er doch auch ein Anfangspunkt für eine übersinnlich-grosse Strecke sein, ebenso wie B. Wir hatten aber vorher gesagt, die endliche Strecke AB sollte als Anfangspunkt für die übersinnliche gelten; das ist auch richtig, wenn es nur auf Unterscheidung übersinnlicher Grössen untereinander, auf ihre Verhältnisse ankommt. Dann bringt ein Hinzuziehen einer sinnlichen Grösse wie AB für die übersinnlichen. Grössenverhältnisse allein nichts (Null oder Punkt), aber es macht diese Unterscheidung von A und B wohl etwas aus, wenn wir uns Vorstellungen gemischter Weitenbehaftungen bilden, wenn wir in derselben räumlichen, mathematischen Betrachtung sowohl übersinnliche Grösse wie auch sinnlich-vorstellbare haben. Entsprechend kann ein Anfang oder ein Ende einer sinnlichen Strecke oder sonst ein Punkt auf einer sinnlichen Strecke vorgestellt werden als eine grenzenfreie Grösse des Untersinnlichen und zwar des Untersinnlichen der nächst darunter liegenden Ordnung, aber es ist auch möglich und oft notwendig, sich neben den sinnlichen Grössen auch noch untersinnliche mit bestimmten Grenzen vorzustellen, z. B. bei den Berührungen, bei Vorstellung einer Tangente, der Krümmung (Krümmungsradius u. s. w.). Dann kann die Grenze für eine sinnlich-wahrnehmbare Grösse das grenzenfreie der nächstniedrigen Weitenbehaftung sein, aber auch das Grenzenfreie einer noch niedrigeren Weitenbehaftung, des Unendlich-kleinen zweiter Ordnung oder des Punktes für das Untersinnliche erster Ordnung. Kurz, es ist überhaupt der Punkt und entsprechend jede Begrenzung das „Grenzenfrei-kleine von irgend einer niedrigeren Weitenbehaftung“.[1]) So kompliziert dies auch zuerst erscheinen mag, so verhältnismässig einfach gestaltet sich doch das Unendliche danach sowohl auf dem Gebiete der Geometrie wie der Zahlenlehre; es kommt hier nur darauf an, ob die Widersprüche in der Erklärung des Unendlichen dadurch verschwinden.

---

[1]) Das Nähere gehört nicht hierher, ist aber von mir ausgeführt in zahlreichen Abhandlungen, in mehreren Büchern, z. B. auch in: „Moderne Verirrungen auf philosophisch-mathematischen Gebieten“, 1909, Verlag Alpwacht, Lonay bei Lausanne. (Direkter Bezug.)

Es ist durch diese Unterscheidung der Weitenbehaftungen noch nicht Stellung genommen zu der für Kant so wichtigen Unterscheidung vom Sein an sich und von der empirischen Realität der Erscheinungswelt; es ist dadurch nur die Ausfüllung einer offenbaren Lücke und Unklarheit bei Kant möglich gemacht, nämlich der Unklarheit, die sich bei der Erörterung des Unendlichen für die Geometrie, z. B. die unendliche Verlängerung der Geraden zeigt. Wir haben durch Weitenbehaftungen eine Art Seinsunterscheidung innerhalb des Räumlichen; Kant kommt es bei den Antinomien auf die Unterscheidung des Dinges an sich von der Erscheinungswelt an, dadurch glaubt er die Widersprüche zu lösen. Bei Betrachtung dieser Lösung, seiner Ausführung wird aber das Vorstehende nützen.

Die Vorstellung des Endlichen wie des Unendlichen gehört bei Kant der Erscheinungswelt an, Raum und Zeit sind überhaupt nur in der Sinnenwelt (S. 422). Die Erscheinungswelt steht allerdings in einer Beziehung zur Welt an sich, aber er spricht (beim Endlichen und Unendlichen) nur von „einer Regel, nach welcher Erfahrung ihrem Gegenstande angemessen, angestellt und fortgesetzt werden soll“ (S. 420, 421). Wenn auch nach dem vorher von mir Ausgeführten der Unterschied von in indefinitum und in infinitum nicht, wie bei Kant, bestehen bleiben kann, man vielmehr bei beiden auf einen Grund schliessen muss, und wenn dieser Grund ebenso wie der Grund für das Endliche (Sinnlichvorstellbare) gefunden werden kann durch Erkennung verschiedener Weitenbehaftungen, so ist doch ein Vergleich zwischen den Kantischen Ausführungen und der angedeuteten Weitenbehaftungslehre möglich; er wird, hoffe ich, auch zum weiteren Verständnis der bei Kant in den Ausdrücken scheinbar vorkommenden Widersprüche beitragen. Wenn man eine geometrische Grösse mit ihrer Begrenzung (z. B. Strecke mit Endpunkten) mit verschiedenen Weitenvorstellungen behaften kann, so soll dies bedeuten, die Strecke könne als sinnlich-endlich vorgestellt werden, die Endpunkte aber als grenzenfrei Kleines des Untersinnlichen erster Ordnung; oder aber die Strecke als übersinnlichgross und die Punkte als grenzenfreie Grössen von sinnlicher Länge u. s. w. Ebenso könne man sich ein gleichseitiges Dreieck vorstellen mit endlichen Seiten und Schnittpunkten, angehörig dem Untersinnlichen, oder mit übersinnlichgrossen Seiten und Eckpunkten von niederer Behaftung, z. B. sinnlicher Fleckgrösse; und doch passen

Dreieckssätze sowohl auf das Dreieck in erstgenannter Behaftung wie auf das der letztgenannten Weitenbehaftung. Endlich können bei derselben Figur auch Behaftungen verschiedener Ordnung vorkommen, z. B. bei einem gleichschenkligen Dreiecke mit unendlichkleinen Winkeln an der Basis könnten die Seiten unendlichklein vorgestellt werden; dann ist die auf der Basis senkrecht stehende Höhe untersinnlich-klein von zweiter Ordnung (dies Dreieck ist wichtig für die Krümmung, z. B. als Dreieck dreier unendlichnaher Punkte einer Kurve). Mit diesen Vorstellungen ist nicht unmittelbar die Frage von dem Sein an sich oder dem Vorstellungssein verknüpft; es stimmt aber insofern diese Lehre mit Kant überein, als man hier zunächst das Endliche wie das Unendliche betrachten kann als angehörig einer Vorstellungswelt (einer Erscheinungswelt); ich dürfte auch sagen: der Sinnenwelt, wenn ich darunter die empirische Welt im weiteren, Kantischen Sinne verstehe und mit hineinfasse, dass auch in dieser Welt die Begrenzung selbst nach Kant, noch etwas ganz Besonderes ist — freilich versagt Kant bei der Begründung für letzteres und gelangt deshalb auch nicht dahin innerhalb des Seins der Vorstellungswelt eine Seinsunterscheidung zu machen zwischen Grössengebieten.[1]) Nach der Lehre von den Weitenbehaftungen findet die Vorstellung von Begrenzungen räumlicher Art (im Raume) durch die Fähigkeit verschiedener Weitenbehaftungen statt. Erst dadurch, dass man sich Untersinnlichkleines vorstellen kann, begrenzt man (durch eine Fläche, als untersinnlich grenzenlos dünn) und hat die Vorstellung eines Körpers oder begrenzten Raumes; ebenso wird die Linie und der Punkt erklärt (der in neueren Versuchen geometrischer Grundlagen einfach gar nicht mehr erklärt wird in offenbarer Verzweiflung an der

[1]) Es ist an mich oft die Aufforderung herangetreten, meine Ausdrücke: Weitenbehaftungen, Weitengebiete etc. durch lateinische, französische oder italienische Wörter auszudrücken, doch ist mir dies schwer geworden, weil ja auch das Wort „Weitenbehaftung“ im Deutschen neu gebildet wurde und gebildet werden musste. Leichter wäre es vielleicht, das hier gebrauchte Wort „Grössengebiete“ zu übersetzen, aber es darf freilich nicht missverstanden werden, nicht etwa als eine Zusammenfassung eines Gebietes von räumlichem, zeitlichem, von Zahlengrössen, während es in Wahrheit eine Unterscheidung von Gebieten ist, die sowohl bei der Zeit, wie bei dem Raume, der Zahl u. s. w. vorkommen, von Gebieten, die, selbst metaphysisch, unterscheidbar sind und doch mathematisch und philosophisch gesetzmässig in Beziehungen stehen.

Lösung dieser Aufgabe). Die Dimensionen unterscheidet man auch erst dadurch klar, dass man Linien verschiedener Richtung sich vorstellt; dazu ist also wieder die niedere Weitenbehaftung nötig, welche den Begriff der unendlichen Dünne oder der Ausdehnung Null in einer Richtung möglich macht u. s. w. Freilich müssen im Raume Gründe auch für die nachher so vorgestellte Dreidimensionalität vorhanden sein; aber es ist falsch, wenn man anfängt (ohne Erklärung der Begrenzung, der Linie, des Punktes), erst von einer räumlichen Dimension, dann von zweien, dreien — und nun ganz kühn ohne eigentliche räumliche Vorstellung von vier Dimensionen und ihrer räumlichen Möglichkeit zu reden.[1]) Sehr ähnlich klingt es bei Kant, wenn er sagt, der Raum werde als eine unendliche gegebene Grösse vorgestellt, die Teile des Raumes werden nur in ihm gedacht, können nicht vor dem einzigen, allumfassenden Raume gleichsam als dessen Bestandteile (daraus seine Zusammensetzung möglich sei) vorhergehen (S. 52); die Lückenhaftigkeit aber zeigt wieder an das: „alle“ in: alle Teile des Raumes ins Unendliche sind zugleich“, (S. 53; 2. Ausgabe), besser ist der Ausdruck „Bewusstsein“, wenn er sagt, die Erscheinungen könnten nicht anders apprehendiert, d. i. ins empirische Bewusstsein aufgenommen werden als durch die Synthesis des Mannigfaltigen, wodurch die Vorstellungen eines bestimmten Raumes oder Zeit erzeugt werden (S. 159, auch Zusatz der 2. Ausgabe). Man wird hiernach auch besser den Unterschied von „enthalten“ und „bestehen“ bei Kant verstehen. Der Raum, d. h. ein in seinen Grenzen angeschauter Raum, enthält nach ihm alle unendlich-vielen Teile; ebenso enthält der Körper alle Teile (weil sich seine Teilbarkeit auf die Teilbarkeit des begrenzten Raumes gründe) oder: es sind alle seine Teile in der Anschauung des Ganzen enthalten. Aber die Handlung der Teilung, die fortgehende Decomposition, kommt niemals zu ende; man könne nicht sagen, dass die ganze Teilung (die Sperrung rührt von mir her; K. G.) in dem begrenzten Raume oder Körper enthalten sei. Solche Handlung der Teilung könne niemals alle Zusammensetzung fortschaffen, weil sonst aller Raum aufhören würde (S. 423, 424). Es ist bei der Handlung (ich betone, um Kant so verständlicher zu machen, das Wort Handlung,

[1]) Vgl. meinen Aufsatz: Die Dimensionen des Raumes und ihr Zusammenhang, Archiv f. syst. Philosophie XIII, H. 3, 1907.

K. G.) des Teilens in der Geometrie „möglich ins Unendliche fortzugehen“, nicht bloss, wie bei in indefinitum: „ins Unendliche möglich fortzugehen“. Es liegt also bei Kant offenbar die Annahme eines Grundes für die Handlung vor, eines Grundes, der gegeben ist, wie der unendliche Raum gegeben ist. Schade, dass er die Tatsächlichkeit dieses Grundes — ohne dabei noch von der Handlung zu sprechen — nicht näher untersucht hat; er wäre dann auch vielleicht dahin gekommen, zweierlei oder mehrererlei Tatsächlichkeiten anzuerkennen, auf die sich das Endliche, das Übersinnlichgrosse und das Untersinnlichkleine stützt, und die nie zu ende kommenden Handlungen, welche wir beim empirischen Teilen und Zusammensetzen in Angriff nehmen, welche uns aber nicht hindern dürften, eine bestimmte unendliche Anzahl oder beliebig viele derselben und ihre Verhältnisse, in der Vorstellung klar zu bilden, ohne jenes sprunglose Weiterzählen oder Zerlegen, auch ohne einen endlichen Sprung, sondern durch einen Wechsel unserer Vorstellungsfähigkeiten.

Lehrt nun auch Kant, dass der begrenzte Raum oder Körper unendlichviele Teile enthalte, so sagt er doch, er bestehe nicht daraus; er denkt bei dem Worte „bestehen“ offenbar an ein Zustandekommen der ganzen unendlichen Teilung oder der ganzen Zusammensetzung durch unsere ununterbrochene, sprunglose Komposition; die unendliche Teilung bezieht sich immer nur auf Erscheinung als quantum continuum. Ein solches Bestehen oder eine Teilungshandlung bez. Zusammensetzungshandlung bis zum Bestehen, bis zum auf solche Art hergestellten Sein oder Dastehen, erscheint ihm unmöglich. Wenn man das kontinuierliche Weitergehen oder Teilen nur innerhalb eines endlich-zeitlichen Erlebens, einer menschlich ausführbaren Tätigkeit sucht und kennt, dann kann man freilich nie zum „Bestehen“ kommen, obgleich der Raum als unendliches Ganzes gegeben und der Körper die Teile „enthalten“ soll. Wenn man aber die Möglichkeit einer Handlung: „Teilen, Zusammensetzen, Zählen“ vom Zeitlichen befreit und überlegt, was ausser dem Zeitlichen darin steckt, so muss man auf einen tatsächlichen Grund schliessen, auf eine räumliche und zahlenmässige Tatsächlichkeit. Und diese Tatsächlichkeit enthält nicht bloss das räumliche Bestehen aus sinnlich-vorstellbaren Stücken, die immer kleiner sind oder das Ganze immer grösser machen, mit endlicher Kontinuität, d. h. mit sprunglosem oder nicht irgendwo andersartigem Zusammenstehen (Zusammen-

sitzen oder Zusammenhängen). Denn dieses Zusammenhängen aus bestimmten Stücken ist unverständlich ohne Begrenzung jedes Stückes, verlangt also die Hinzuziehung und die Aufklärung des Wesens der „Begrenzung". Zieht man aber diese „Begrenzung" hinzu, indem man versucht, sie aufzuklären, anstatt sie einfach als etwas Unverständliches oder gar als blosses Wort dabei zu lassen, so hat man damit ein anderes Gebiet von Grössenvorstellung, die Vorstellung von unvergleichlich viel kleineren Grössen (der niederen Weitenbehaftung). Diese Unvergleichlichkeit gilt nicht mehr, sobald man sich diese Grössen eines niederen Gebietes begrenzt und unendlichoft (übersinnlichmal) zusammengesetzt vorstellt. Dann bilden, in der Vorstellung, übersinnlichviele untersinnlichkleine Grössen eine sinnlichvorstellbare Grösse. Man würde auch nach heutigem Sprachgebrauche aus dem Worte „Bestehen" die Vorstellung der Handlung, der zeitlich-menschlichen Tätigkeit ausschliessen und dann sagen dürfen, eine übersinnliche (unendliche) Grösse enthalte übersinnlichviele sinnlich-vorstellbare Teile oder auch „bestehe" aus ihnen.

Wollen wir aber nun wieder von der zeitlichen Tätigkeit des Zusammensetzens oder Teilens (oder eines zeitlich zu ende kommenden Kantischen Bestehens) sprechen, so müssten auch wir sagen, durch die gewöhnliche, bisher nur vorgestellte sprunglose allmähliche Aneinandersetzung der sinnlich-vorstellbaren Grössen oder durch derartige Teilung käme man nicht zu einem sinnlichen Ende, zu einem sinnlichen Bestehen — aus; die sinnliche Kontinuität führe dazu nicht; man könne auch nicht bei irgend einer Stelle dieser zeitlich-sinnlichen Tätigkeit aufhören, einen Sprung (nach sinnlicher Art vorgestellt) machen und käme so nicht, ohne etwas Weiteres zu gebrauchen, zu der Vorstellung einer übersinnlichen (bisher unendlich genannten) Grösse. Vielmehr werden wir sagen, wir geben zwar Kant Recht, wenn er ein solches Erreichen oder Bestehen leugnet, aber wir gingen über Kant hinaus und müssten über ihn hinausgehen in folgender Art. Wird auch die zeitlich-sinnliche Tätigkeit bei der Composition und Decomposition mit sinnlicher Kontinuität nie zuende geführt, so steht uns doch ein Mittel zur Verfügung, um mit Abbrechung dieser Tätigkeit überzugehen zu einer tatsächlichen Vorstellung eines Untersinnlich-kleinen oder eines Übersinnlich-grossen. Und wir besitzen tatsächlich nicht bloss die Fähigkeit der Vorstellung eines („gegebenen") unendlichen Raumes, einer („gegebenen") Begrenzung

bei endloser Teilung, sondern sogar die Fähigkeit der Vorstellung von klar unterscheidbaren, in bestimmten Verhältnissen zu einander stehenden übersinnlichen und untersinnlichen Grössen, und die Fähigkeit sowohl durch Weglassung der Vorstellung bestimmter Begrenzung einer Grösse niederen Gebietes gerade diese grenzenlos-kleine Grösse als Begrenzung (Punkt u. s. w.) einer Grösse höheren Gebietes (z. B. sinnlich-vorstellbarer Strecke) zu fassen; endlich auch die Fähigkeit der Vorstellung einer Zusammensetzung von übersinnlichvielen Grössen eines Gebietes zu einer Grösse höheren Gebietes. Nur muss man nicht verlangen, dass eine sinnlich-endliche Tätigkeit der Zusammensetzung wirklich im zeitlichen Leben des Menschen ausgeführt werde; ein solches Verlangen wäre auch geradezu widerspruchsvoll; denn wie sollte man etwas Nichtsinnliches einzig und allein durch etwas Sinnliches zu stande bekommen?: Dieses jahrtausendelange Rätsel des Zusammenhanges ohne Widerspruch zwischen dem Sinnlich-vorstellbaren und dem Unendlichen wäre durch Ausweisung dieses negativen Wortes und durch Auffindung widerspruchsloser Gesetze zwischen verschiedenen Seinsgebieten gelöst. Wir dürfen bei Kant die völlige Lösung noch nicht suchen, wir dürfen es aber nicht auslegen als Konfusion, wenn wir bei Kant noch nicht alles erklärt finden; er hat im Gegenteil trotz des Fehlens, trotz der von mir oft genannten Lücken das Übrige, was ihm und seinen Vorgängern bekannt war, meist sehr scharf behandelt. Ihm kommt es besonders darauf an, die Antinomien zu lösen durch Unterscheidung eines Seins an sich, eines „Dinges an sich", bei den Begriffen der zeitlichen und räumlichen Welt, der Freiheit und Kausalität, der Existenz Gottes. Er sucht das Endliche und das Unendliche nur in der empirisch-realen Welt und zwar vermöge unserer Formen der Anschauung und des Denkens, übersieht aber zu sehr die Möglichkeit, dass es auch in dieser Anschauungs- und Vorstellungswelt verschiedene Gebiete geben könne, die man durchaus scharf trennen muss in ihrem Vorstellungssein und zwischen denen man Gesetze finden kann, welche diese Seinsarten verbinden, also ein Sein der Beziehung geben. So wie wir nun hier die Seinsarten des Sinnlichvorstellbaren und Über- oder Untersinnlich-vorstellbaren unterscheiden und doch verbinden, so könnte man möglicherweise auch das gesamte, umfassende Sein der von uns vorgestellten Welt, ähnlich wie bei Kant, trennen von einem anderen Sein (nach Kant: „an sich"), und doch über Kant hinausreichend und

ihn in seinem schroffen Gegensatze verbessernd metaphysische Beziehungsgesetze annehmen und dieselben, wenn sie dem Verstande und der Vernunft nirgends widersprechen und ausserdem sich auf eine bis dahin nicht genügend beachtete geistige Tatsächlichkeit stützen, erkenntnistheoretisch aussprechen und benutzen. Diese Möglichkeit müssen wir offen lassen und an sie denken, wenn wir nun die vielangegriffene Kantische Darstellung seiner Antinomien überprüfen wollen. Auch hierbei wird vielleicht das Wesen des Unendlichen noch weiter zur bewussten Erkenntnis kommen.

Kant glaubt, jeder der beiden einander widersprechenden Beweise, der für die Thesis und der für die Antithesis jeder Antinomie, sei für sich richtig, falls man seine Unterscheidung der Erscheinungswelt und des Dinges an sich nicht machte. Nach meinen vorstehenden Ausführungen muss man hinzusetzen, es sei ein weiterer Fehler vorhanden; es sei zwar der Unterschied zwischen der sinnlichen und unsinnlichen Weitenvorstellung geahnt, aber doch nicht Rücksicht genommen auf ihre Unvereinbarkeit in einem einzigen, nur eine Kontinuität enthaltenden Grössengebiete. Das zeigt sich darin, dass erstens der Hauptbegriff (wie derjenige der Welt), selbst wenn man in ihm nur sieht die empirische oder Erscheinungswelt im Kantischen Sinne, umfassend Endliches und Unendliches, nicht genau definiert, nicht getrennt ist in einen von der sinnlich-vorstellbaren Welt und einen solchen, in dem auch das Unsinnlich-Vorstellbare eine Rolle als Ausgedehntes spielt. Zweitens zeigt es sich darin, dass, trotz der weiten Fassung des Hauptbegriffes, innerhalb der Beweise nur entweder eine sinnlich-endliche Kontinuität beweisend benutzt wird oder nur die tatsächliche Vorstellbarkeit des Unendlichen. Zur Vermeidung der Widersprüche des Endlichen und Unendlichen muss man zwar schliesslich auch Rücksicht nehmen auf den Unterschied eines allgemeinen Seins (oder mehrerer Stufen eines solchen nebst ihren Beziehungen) und des die Erscheinungswelt umfassenden Seins, aber auch auf den Unterschied des sinnlich-vorstellbaren und unsinnlich-vorstellbaren Seins innerhalb dieser Erscheinungswelt.

Wenn man, wie Kant, den Beweis indirekt führt und das Gegenteil der Behauptung annimmt, die Unmöglichkeit des Gegenteils zu zeigen sucht, und nun auf die Richtigkeit der Behauptung schliesst, so wäre beim vollständigen sonstigen Gelingen dieses

Beweises der Fehler nur darin zu suchen, dass diese beiden Gegenteile Endlich und Unendlich sich in Wahrheit nicht ausschliessen; dass sie sich nur dann ausschliessen, wenn die gegenteiligen Behauptungen sich auf ein von der Vorstellung unabhängiges Sein (an sich) beziehen. Eine klare Darstellung dafür, dass für eine Vorstellungs- und Erscheinungswelt diese Gegenteile sich nicht ausschliessen, gelang Kant nicht; die Schwierigkeit ist nicht entfernt durch den Namen des „regulativen Prinzips", die Angabe (S. 422), dass „die Welt niemals ganz gegeben werden kann", „der Begriff der Weltgrösse nur durch den Regressus", dass „jener immer nur im Bestimmen der Grösse" bestehe und „also keinen bestimmten Begriff" gebe, „also auch keinen Begriff von einer Grösse, die in Ansehung eines bestimmten Masses unendlich wäre", „nur in unbestimmte Weite gehe". Wenn sich auch das Endliche und Unendliche nicht auf ein Sein an sich bezöge, und wenn man auch, wie Kant lehrt (S. 420), weder sagen kann: die Welt ist unendlich (da dies „in Ansehung der Welt, als eines Gegenstandes der Sinne, schlechterdings unmöglich" sei), noch sagen kann; „sie ist endlich; denn die absolute Grenze ist gleichfalls empirisch unmöglich", so reicht doch der Ausweg nicht hin (S. 420): „demnach werde ich nichts von dem ganzen Gegenstande der Erfahrung (der Sinnenwelt), sondern nur von der Regel, nach welcher Erfahrung ihrem Gegenstande angemessen, angestellt und fortgesetzt werden soll, sagen können". Eine solche Regel, ein solches regulatives Prinzip hat keinen Inhalt, wenn nicht dabei eine tatsächliche Vorstellung des Übersinnlichgrossen und des Endlichgrossen benutzt, erwähnt wird, oder irgendwie vorkommt. Man kommt nicht damit aus, das Unendliche nur als etwas Verneinendes zu fassen, sondern es muss ein konträrer Gegensatz zweier tatsächlich möglicher Vorstellungen vorhanden sein; und solche Vorstellungen sind beide etwas Positives, sie „sind" in einem gewissem Sinne, im Sein der Vorstellung überhaupt. Und dieses Sein kann in mehrere Arten zerfallen. Der Drang „fortzusetzen" kann dabei wohl bestehen, aber nicht bloss dieser leere oder halbleere Drang eines regulativen Prinzips.

Sehen wir die Beweise zu den einzelnen Antinomien an! Die Welt hat einen Anfang in der Zeit, wird behauptet. Indirekt: sie habe keinen Anfang; dann müsse bis zu jedem gegebenen Zeitpunkte eine unendliche Reihe verflossen sein. Das

soll unmöglich sein. Um dies letztere zu zeigen, wird gesagt, die Unendlichkeit bestehe eben darin, dass die Reihe durch successive Synthesis niemals vollendet sein könne. Es wird hier also (indirekt) bewiesen mit Hilfe der Unendlichkeit. Kant hält den Beweis nur deshalb für falsch, weil „(S. 258) eine Ewigkeit wirklicher aufeinanderfolgender Zustände bis zu einem gegebenen Zeitpunkte nicht verflossen sein kann", er will mit dem Unterschiede der Erscheinungswelt und des Dinges an sich aufklären. Aber Kant streicht dabei die Unendlichkeit auch nicht heraus aus der Erscheinungswelt. Die Vorstellung einer unendlichen Reihe ist also wohl möglich, sogar in einer gewissen Art tatsächlich. Man könnte Kant vorwerfen, auch in der Erscheinungswelt dürfe das Unendliche nicht vorkommen, wenn man sich in dieser Erscheinungswelt nur auf die successive Synthesis (in endlicher Art mit endlicher Kontinuität) stützt und nur dies als beweisend und entscheidend angiebt; das regulative Prinzip nütze da nichts, oder man müsse aus ihm alles Unendliche herausstreichen, und dann hat es überhaupt keinen Zweck mehr. Also man müsse auch für die Erscheinungswelt oder unsere Vorstellung (mit Anschauungs- und Denkformen) anerkennen, dass der Widerspruch des Endlichen und Unendlichen bleibe. Diesem Einwurfe kann man nur wieder begegnen, wenn man auch in der Vorstellungswelt eine verschiedene Art von Sein oder Seinsgebieten anerkennt, die konträr, nicht kontradiktorisch sind, die beide tatsächlich sind und ohne Widerspruch durch Beziehungsgesetze vereint werden können. Die Vorstellung der unendlichen Zeitdauer bis zur Gegenwart ist wohl möglich, nur darf man sie sich nicht verflossen denken durch Aneinandersetzen einer endlichen Anzahl endlicher Zeitabschnitte, sondern man muss sie sich vorstellen durch ein Bestehen (dies Wort nicht in Kantischer Art gebraucht, nach ihm ein Enthaltensein) aus übersinnlichvielen von im einzelnen oder in endlicher Anzahl, also sinnlich-erlebbaren Zeiten, und man braucht zu dieser Vorstellung ein Hinaufschwingen auf einen höheren Seinsstandpunkt über das Einzelsinnliche hinaus, einen Wechsel der Weitenbehaftung, oder eine gemischte Weitenbehaftung. Zu sagen: jetzt geht es immer so weiter, wie ich es eben sinnlich-geschichtlich für einige Abschnitte beschrieben habe, und dadurch gelangen wir glatt hinein in die Ewigkeit, ist freilich falsch, auch falsch für eine blosse Erscheinungs- oder Vorstellungs-Ewigkeit! Derselbe Fehler oder dieselbe Lücke steckt

in dem Beweise für die Thesis: die Welt ist dem Raume nach in Grenzen eingeschlossen. Auch hier macht nicht bloss die Berufung auf „wirkliche“ Dinge den Beweis fehlerhaft, sondern das einseitige Hineinbringen der successiven Synthesis oder der allmählichen Zusammensetzung aus endlich-sinnlichen Teilen, als beweisend. Dinge an sich oder wirkliche Dinge in diesem Sinne, die also von unserer Vorstellung ganz unabhängig wären, werden freilich durch einen blossen Vorstellungsgegensatz nicht gegensätzlich oder widersprechend gemacht. Wenn sich aber das Endliche und Unendliche als konträre, nicht kontradiktorische, Vorstellungsart verträgt, so könnten auch bei den Dingen an sich verschiedene Seinsstufen tatsächlich sein, die sich konträr vertragen (wie Ton und Farbe bei den Empfindungen), und es wäre damit die Behauptung Kants hinfällig, dass Endliches und Unendliches (nun besser: Unsinnliches und doch Ausgedehntes) nur in der Vorstellungswelt vorkämen. Beziehlich der Antithesis: Die Welt hat keinen Anfang und keine Grenzen im Raume, sondern ist sowohl in Ansehung der Zeit und des Raumes, unendlich, wehrt sich Kant dagegen, hier überhaupt nur von einem allgemeinen Begriffe der Welt, dem mundus intelligibilis, zu sprechen, bei dem von allen Bedingungen der Anschauung abstrahiert sei. Darüber sei gar kein synthetischer Satz möglich, weder bejahend noch verneinend (S. 361). Man rede bei den Behauptungen der Antinomien von einem mundus phaenomenon, von räumlich-zeitlicher Welt. Wäre diese begrenzt, so heisst es in dem indirekten Beweise, so liege sie notwendig in dem sonst leeren unendlichen Raume und beginne an einem Zeitpunkte einer vorher leeren Zeit. Macht man nun den Fehler, gegen den sich Kants Lehre richtet, zu behaupten, diese räumlich-zeitliche Welt existiere an sich, so ist nach Kant der indirekte Beweis zur Antithesis sonst richtig und ergiebt den Widerspruch zu dem sonst richtigen Beweise der Thesis. Die unendliche Leere müsse das Dasein wirklicher Dinge ihrer Grösse nach bestimmen. Man hätte das Verhältnis einer (dann auch wirklich an sich existierenden) leeren Zeit und eines leeren Raumes (natürlich ist gemeint die dem Weltanfange vorhergehende Zeit und der Raum mit Ausnahme des von der Welt erfüllten Teiles) zu einer zeitlich-räumlich-begrenzten Welt; und das sei das Verhältnis der Welt (eines absoluten Ganzen) zu keinem Gegenstande. Er meint offenbar, die leere Zeit und der leere Raum müssten etwas auch an sich Existierendes sein, wenn

sie als seiend ein seiendes Verhältnis zu der seienden räumlich-zeitlichen Welt haben sollten, was ihm auch nötig erscheint. Es soll aber nach ihm kein Teil einer leeren Zeit (eines leeren Raumes) vor einem anderen eine unterscheidende Bedingung des Daseins haben. Kant glaubt, dass durch seine Unterscheidung des Dinges an sich von der Erscheinungswelt (der räumlich-zeitlichen mit dem Endlichen und Unendlichen) der Widerspruch eines Verhältnisses vom seienden unendlichen Leeren zur seienden begrenzten Welt fortfiele. Er meint auch nicht, dass etwa die Erscheinungswelt räumlich und zeitlich unendlich oder endlich sein müsse, sondern hofft von diesem „oder“ loszukommen durch sein regulatives Prinzip des Weitergehens. Nach dem früher Ausgeführten müssen wir aber sagen: es steckt in dem Beweise nicht etwa bloss ein Fehler wie der behauptete vom Verhältnisse der seienden Leere zur seienden begrenzten zeitlich-räumlichen Welt; es wird nicht alles klar, falls man die Kantische Unterscheidung macht. Sondern es fehlt überhaupt die klare Einsicht in das Wesen der zeitlichen und räumlichen Grenze (als etwas Ausgedehnten), die Anerkennung des räumlichen und zeitlichen Über- und Untersinnlichen als tatsächlich Vorgestellten, auch beim regulativen Prinzipe nicht Weglassbaren. Es fehlt die Vorstellung eines widerspruchslosen Ausgedehnten sinnlichen und unsinnlichen Seins mit widerspruchslosen Beziehungsgesetzen. Ohne diese Lehre bleibt die Schwierigkeit auch bestehen, trotz der Kantischen Unterscheidung des Dinges an sich und der Anschauungs- und Denkformen, sie bleibt bestehen auch für die blosse Lehre vom mathematischen Raume und der mathematischen Bewegung. Bei Anerkennung der verschiedenen Weitenbehaftungen als geistiger Vorstellungsarten tritt aber auch wieder die Möglichkeit auf, dass man über die blosse Vorstellung hinausdenkend, also im Denken in ein höheres Seinsgebiet tretend, doch noch von Endlichkeit oder Unendlichkeit einer Welt sprechen könnte, die nicht bloss in den niederen Seinsgebieten des Geistes völlig darinsteckte, sondern von ihr in gewisser Weise unabhängig wäre. Nur müsste man sich hüten, hier einfach das Wort „Welt an sich“ oder „absolut seiende Welt“ zu gebrauchen, so wie Kant vom Ding an sich redet. Dass es eine höhere Art von Sein gebe, die absolut abgeschnitten und ohne jede (!) Beziehung sei zu den beim gewöhnlichen menschlichgeistigen Daseinskomplex vorkommenden Seinsarten (z. B. dem Sinnlichgrossen), das erscheint mir un-

denkbar oder vielmehr fehlerhaft gedacht. Es hängt dies zusammen mit der 4. Antinomie, worauf ich kurz zurückkommen werde. Auch müsste unser Begriff von einer solchen in gewisser Weise unabhängigen Welt in mehrere Seinsbegriffe mit verschiedenen Weitengebieten getrennt werden, bez. als Begriff mit gemischter Ausdehnungsart (und Beziehungssein) gefasst werden.[1])

Beim zweiten Widerstreit der transscendentalen Ideen zeigen sich dieselben Lücken, die unendliche Teilung des Begrenzten ist im Früheren ausreichend besprochen worden. Kant selbst geht dabei sowohl auf die Monadenlehre wie die Atomistik ein. Er wendet sich mit Recht gegen die auch heute bei Mathematikern vorkommende Lehre, der Raum bestehe aus Punkten, oder die Lehre mancher Physiker, der Körper bestehe aus einfachen unteilbaren Atomen, natürlich nur, wenn diese Fachgelehrten ihren Annahmen philosophische Bedeutung beimessen wollen. Nicht das regulative Prinzip unendlichen Weitergehens löst nach unseren Betrachtungen die Schwierigkeit des Unendlichen, dieselbe bleibt auch in der blossen Erscheinungswelt mit empirischer Realität stecken, totz der transscendentalen Idealität. Nimmt man unendlichkleine Teilchen an, so müssen diese entweder Punkte sein — dann füllen sie auch in unendlicher Anzahl nicht eine endliche Raumgrösse —, oder unendlichklein ausgedehnt und begrenzt durch Grösse noch niedrigerer Behaftung — dann können sie nur in unendlicher Anzahl einen endlichen Körper füllen. Jedenfalls aber darf man nur immer von einem Ausfüllen gewisser Vorstellungsart (mit gewissen Weitenbehaftungen) sprechen, nicht von einem absoluten Ausfüllen in der Vorstellung; ebenso nicht von einer absoluten Monas an sich, welche überhaupt nicht mehr in gewisser Art des Seins aus Etwas bestände und entsprechend nicht mehr als teilbar vorgestellt werden könnte.

Der dritte Widerstreit, zwischen der Freiheit und Naturnotwendigkeit beruht ebenfalls auf dem unendlichen Aneinanderreihen, nämlich von Ursachen. Der Beweis zur Thesis (es gäbe ausser Kausalität nach Naturgesetzen noch eine Freiheit in der Erscheinungswelt) ist wieder indirekt und macht die Annahme, alles geschähe nach Naturgesetzen; dann gäbe es immer wieder rückwärts einen vorigen Zustand, man käme niemals zu

[1]) Vgl. meinen Aufsatz: Ist die Annahme von Absolutem in der Anschauung und dem Denken möglich, Archiv f. syst. Philosophie, Bd. XI. H. 4. 03.

einem ersten Anfange, zu keiner Vollständigkeit der Reihe. Die Natur verlange aber eine Vollständigkeit und Bestimmtheit. Hier wird wieder durch Kants Unterschied von Erscheinungswelt und Ding an sich die Schwierigkeit nicht völlig gehoben. Nicht etwa bloss die Natur an sich (unabhängig von unserer Vorstellung) verlangt eine völlige Bestimmtheit, unsere Vorstellung muss auch einen tatsächlichen Grund dafür enthalten, dass man das Verlangen spürt, weiter zu reihen und nicht bloss immer wieder in derselben Art weiter, sondern derartig zum Unendlichen zu kommen, dass es widersprechend oder besser neuartig erscheint (wie ein anderes Vorstellungsgebiet). Kann man solchen tatsächlichen Grund entdecken, so wird man gern den zweifelhaften Notbehelf eines bloss regulativen Prinzipes entbehren. Im Übersinnlich-vorstellbaren, nicht etwa bloss in einer an sich bestehenden Natur, wird man also etwas Anderes suchen müssen und dürfen als die blosse Naturgesetzlichkeit sinnlicher Art. Im Beweise zur Antithesis (es giebt keine Freiheit, sondern alles in der Welt geschieht lediglich nach Naturgesetzen) wäre wieder erstlich zu unterscheiden zwischen einem Weltbegriffe nach Art der sinnlichen Gesetze (denen obenein die Erklärung der Begrenzung fehlt) und einem Weltbegriffe, bei dem auch das Unsinnliche erkannt und die Grenzen für das Sinnliche erklärt sind. Ferner wird angenommen, es gebe eine Freiheit als eine besondere Art der Kausalität, nach welcher die Begebenheiten der Welt erfolgen könnten; solche freiheitliche Ursache habe aber gar keinen Zusammenhang der Kausalität mit der vorhergehenden naturgesetzmässigen Ursache und folge daraus in keiner Weise, widerspräche also dem Kausalgesetze. Solche Freiheit befreie vom Leitfaden aller Regeln, die Freiheit wäre nicht nach Gesetzen bestimmt, sonst wäre sie nicht Freiheit, sondern nichts anderes als Natur (S. 371). Kant will wieder die Freiheit nach seiner bekannten Unterscheidung retten; er ist der Meinung, dass die Gesetzlichkeit des Endlichen zur blossen Erscheinungswelt gehöre wie auch das Unendliche. Durch Unterscheidung verschiedener Weitengebiete, deren eines mit seiner Gesetzlichkeit die Gesetzlichkeit des anderen gar nicht durchbricht, wäre er zur Möglichkeit einer Freiheit auch innerhalb der Endliches und Unendliches enthaltenden Erscheinungswelt gekommen und hätte gar nicht nötig gehabt, das Endliche und Unendliche vom Dinge an sich völlig auszuschliessen. Selbst wenn man annimmt, dass die Mechanik des Gehirnes, soweit sie den

sinnlich-endlichen Naturgesetzen gehorcht, parallel ist entsprechenden seelischen Vorgängen (ich gehe hier nicht auf den Vergleich zwischen Parallelismus, Monismus u. s. w. ein[1]) und umgekehrt, so könnten doch unter den seelischen solche vorkommen, bei denen wir das Gefühl der Willensschwankung haben, und entsprechende Gehirnvorgänge, bei denen das labile Gleichgewicht[1]) entstände. Die bisher bekannten mechanischen Naturgesetze beziehen sich alle auf sinnlich-vorstellbare Raum- und Zeitgrössen mit bestimmten Grenzen (z. B. Anfangs- und Endpunkt einer Strecke). Die unendlichkleinen Grössen kommen vermehrend oder vermindernd nicht vor, wohl aber sind ihre Verhältnisse unentbehrlich (Differentialrechnung), auch ist Anfangs- und Endpunkt nicht ohne sie erklärt. Beim labilen Gleichgewichte kann der Ausfall nach einer oder einer anderen Seite hin ohne jede Störung der endlich-sinnlichen Gesetze vorgestellt werden als bewirkt durch eine kleine Grösse niederer Weitenbehaftung; diese Grösse kann sehr wohl vorgestellt werden als Ausdruck einer Ursache, die nicht sinnlich-vorstellbar gemessen werden kann, die einem Gebiete der Freiheit angehört, nämlich einer Unabhängigkeit von den sinnlichen Naturgesetzen (freilich, im Sinne eines anderen Seinsgebietes, nicht einer Beziehungslosigkeit oder vollständigen Regellosigkeit). Der vierten Antinomie misst Kant eine besondere Bedeutung bei; sie veranlasse uns einen „Schritt zu wagen. Denn das in sich selbst ganz und gar nicht gegründete, sondern stets bedingte Dasein der Erscheinungen fordert uns auf: uns nach etwas von allen Erscheinungen Unterschiedenem, mithin einem intelligibeln Gegenstande umzusehen (S. 450)“. Nur so könne man die scheinbare Antinomie heben; mit der durchgängigen Zufälligkeit aller Naturerscheinungen und ihrer Bedingungen vertrage sich ganz wohl die willkürliche Voraussetzung einer notwendigen, aber intelligibelen, also einem ganz anderen Sein angehörigen Bedingung, sodass kein wahrer Widerspruch anzutreffen sei (S. 448, 9). In der Thesis sowohl

---

[1]) Vgl. meine Dissertation: Ist die Einwirkung eines freien Willens räumlich möglich, ohne Widerspruch gegen die Arbeitserhaltung? Halle 1898; mein Buch: Eine mögliche Wesenserklärung für Raum, Zeit, das Unendliche und die Kausalität nebst einem Grundworte zur Metaphysik der Möglichkeiten, 1900; Die Grundsätze und das Wesen des Unendlichen, 02; Das Willensproblem, Vierteljahrsschr. f. wiss. Philos. XXXI. 1. 07; Zusammenhang der Seeleneinheit mit dem Problem der Fortpflanzung, des Todes, der soziol. Gemeinschaft etc., Zeitschr. f. Philos. u. phil. Kritik, Bd. 134, H. 1. 09.

wie in der Antithesis werde nur ein kosmologisches Moment gebraucht, „aus ebendemselben Beweisgrunde, woraus in der Thesis das Dasein eines Urwesens goschlossen wurde“, „wird in der Antithesis das Nichtsein desselben und zwar mit derselben Schärfe, geschlossen“ (S. 379). Es ist ein notwendiges Wesen (genauer Thesis: Zu der Welt gehört etwas das, entweder als ihr Teil, oder ihre Ursache, ein schlechthin notwendig Wesen ist („weil die ganze vergangene Zeit die Reihe aller Bedingungen und hiermit also auch das Unbedingte (Notwendige) in sich fasst“. Jedes Bedingte „setze, in Ansehung seiner Existenz, eine vollständige Reihe von Bedingungen bis zum Schlechthin-unbedingten voraus (S. 376)“. Man sieht, es handelt sich hier wieder um eine unendliche Reihe; die Kausalität der notwendigen Ursache der Erscheinungen solle danach durchaus mit zur Zeit gehören. Nach der Lehre von den Weitenbehaftungen wird nicht in derselben Art (Weitenbehaftung) ohne Sprung bis in das Unendliche geschlossen, vielmehr wird das „Beliebigweit“ durchaus von dem „Unendlichweit“ unterschieden und es ist falsch, etwas Unendliches in derselben Kontinuität hereinzuziehen, selbst wenn man bloss innerhalb der Erscheinungen bleibt, vorausgesetzt, dass zu diesen Erscheinungen auch das Unendliche mitgehört (das Über- und Untersinnlich-vorstellbare z. B. als Grenze). Selbst wenn man also gar nicht Zeit und Raum verlässt und nichts Anderes, vom Sein des Intelligibelen, hinzuzieht, ist doch eine Lücke im Kantischen Beweise zur Thesis. In der Antithesis wird geschlossen; „die ganze verflossene Zeit fasst in sich die Reihe aller Bedingungen, die mithin insgesamt wiederum bedingt sind“. Also gebe es kein notwendiges Wesen (weder in der Welt, noch ausser der Welt, als ihre Ursache. Auch das sei richtig, wenn man überhaupt bei kosmologischer Darstellung bleibe und nicht zum Sein des Intelligibelen hinaufsteige. Hier hat man wieder eine Reihe vor sich und bleibt innerhalb derselben bei gleichbleibender Kontinuität stehen, ohne diesmal überhaupt einen Sprung zu wagen. Auch hier könnte man wieder die Lücke finden, dass selbst zum Begreifen des Ausgedehnten das Unsinnliche nötig wäre (sowohl das Untersinnlich-vorstellbare wie das Übersinnlich-vorstellbare) und man also hier ebenfalls durch Wechsel der Behaftungen zum Unendlichen kommen könne. Dieser Beweis wäre also darum falsch, weil man einfach bloss beim Sinnlich-vorstellbaren bleibt und die übrigen Behaftungen (Vorstellungsmöglich-

keiten) leugnet. Beim Beweise zur Thesis zieht man die „absolute Totalität“ mit hinein, bei dem zur Antithesis nur „die Zufälligkeit alles dessen, was in der Zeitreihe bestimmt ist“ (S. 381). Es sei eine verschiedene Weite des Blickes oder des Standpunktes, so meint offenbar Kant, der ja beides auch mit den Behauptungen vergleicht, der Mond drehe sich nicht um sich selbst (nur betrachtet vom Standpunkte der Erde und des Mondes (oder, er drehe sich um seine Achse) betrachtet von einem weiteren Standpunkte der Erde und des Mondes zusammen als einer Gruppe im Planetensysteme überschaut). Ich kann aber nicht damit übereinstimmen, dass der Widerspruch zwischen den beiden Behauptungen über das notwendige Wesen nur durch Annahme des auf höherem Sein stehenden intelligibelen Wesens gelöst werden könne, sondern es genügt die Vorstellung, dass zur Welt mit gut erklärten Grenzen und mit Hereinziehung des Unendlich-grossen verschiedene Weitenbehaftungen des Raumes und der Zeit herangezogen werden. Dann schon schwindet der Widerspruch, den Kant in der kosmologischen Betrachtung findet. Natürlich hätte dann auch der Begriff der Welt, je nach der Behauptung der Thesis oder Antithesis, verschieden gefasst werden müssen. Es ist auch ein vielangestrittener Schritt von Kant, wenn er erst sich „die Erlaubnis nimmt, ausser dem Felde der gesamten Sinnlichkeit eine für sich bestehende Wirklichkeit anzunehmen“, dann „Erscheinungen nur als zufällige Vorstellungsarten intelligibeler Gegenstände von solchen Wesen, die selbst Intelligenzen sind, anzusehen“ (S. 451), wenn er dann schliesst, es „bliebe uns nichts anderes übrig, als die Analogie, nach der wir die Erfahrungsbegriffe nutzen, um uns von intelligibelen Dingen, von denen wir an sich nicht die mindeste Kenntnis haben, doch irgend einigen Begriff zu machen.“ Er will dann vom schechthinnotwendigen Wesen anfangen „und von den Begriffen desselben die Begriffe von allen Dingen, sofern sie bloss intelligibel sind, ableiten“ (im zweiten Buch der transscendentalen Dialektik).

Wenn wir uns eine Welt nur nach denjenigen Eigenschaften vorstellen, welche räumlich-zeitlich sind, so sind wir schon genötigt zu dem empirisch Beobachtbaren (nach heutiger Bedeutung des Wortes), dem Sinnlich-vorstellbaren oder Endlichen die Erklärung der Begrenzungen, also das Untersinnlich-vorstellbare hinzuzufügen, aber auch zum Übersinnlich-vorstellbaren zu schreiten durch einen Wechsel der Weitenbehaftungen; und dann braucht

durchaus kein Widerspruch durch die Tatsachen des Unendlichen ausser denen des Endlichen aufzutauchen bei richtiger Gestaltung der Beziehungsgesetze; selbst der freie Wille menschlicher Wesen ist im obigen Sinne zu verstehen. Aber es ist freilich wohl ein Hinaufschwingen zum Begreifen eines noch höheren Seins möglich, das noch über allen Weitenbehaftungen steht. Und damit nähern wir uns wieder Kant, nur nicht mit seiner Begründung der Widersprüche und des Wesens des Unendlichen.

Die Grundfragen der Ästhetik unter kritischer Zugrundelegung von Kants Kritik der Urteilskraft.

Von Prof. Dr. Richard v. Schubert-Soldern.

[Forts. u. Schluss.]

§ 7. Idealismus und Realismus.

Idealismus und Realismus lassen mancherlei Auffassungen zu, doch gehen alle mehr oder weniger darauf hinaus: der Realismus ahme die Natur nach, der Idealismus stelle die Idee dar. Der Idealismus könne freilich seine Darstellung der Idee auch der Natur entnehmen, aber ihm liege nicht soviel daran, meint man, dass er naturgetreu sei, als dass er die Idee wiedergebe. Die Naturtreue ist ihm also nur Mittel der Darstellung, dem Realismus Zweck. Aber ebendeswegen sind Realismus und Idealismus gar nicht so säuberlich von einander zu trennen, ihr Gegensatz ist gar nicht so gross als man ihn oft dargestellt hat. Ja man kann sagen, es giebt überhaupt keinen reinen Idealismus und Realismus, weil es erstens keine objektive Anschauung und Auffassung der Natur giebt und weil es zweitens keine Darstellung der Idee ohne Berücksichtigung der Natur giebt.

Ad 1. Man stelle sich vor, zwei Maler würden von einem Punkte aus gleichzeitig ein- und dieselbe Landschaft aufnehmen und beide würden das Bestreben zeigen, sie ganz realistisch so wie sie ist, darzustellen. Werden beide Landschaften gleich ausfallen? Gewiss nicht! Jeder Maler wird eine andere Auffassungsweise der gegebenen Landschaft haben. D. h. er kann nicht das ganze Detail der wirklichen Landschaft geben, er muss eine Auswahl treffen und diese Auswahl wird individuell verschieden sein, selbst wenn die Technik beider gleicher Art ist. Das geht aber offenbar darauf zurück, dass jeder Maler anders sieht, dass er in der wirklichen Landschaft andere Elemente hervorhebt, und dass

dadurch auch der Totaleindruck der dargestellten Landschaft ein anderer wird. Wie der Maler sieht und was er hervorhebt, das wird von seiner Lebensbildung, wie oben auseinandergesetzt wurde, abhängen, dann auch von seiner Technik, soweit sie von anderen Malern verschieden ist; endlich auch von seiner Kompositionsgabe, soweit dieselbe in Anspruch genommen wird.

Dabei ist aber hier eine Voraussetzung gemacht, die nicht einmal zutrifft. Beide Maler sehen gar nicht dieselbe Landschaft, stellen nicht dieselbe Landschaft dar. Wo soll denn die Landschaft sein, die beiden gemeinsam ist? Nehmen wir selbst an, da draussen (so widersprechend dieser Begriff ist) sei ein Ding an sich Landschaft, das in beiden Malern jene Empfindungen hervorruft, deren räumlich-zeitliches Zusammen man die wirkliche Landschaft nennt, so ist diese „wirkliche“ Landschaft eigentlich nur eine Wirkung der „wirklichen“ Landschaft, nämlich des Dinges an sich. Dann übt das Ding an sich zwei Wirkungen in zwei Malern aus. Dann giebt es nicht eine Landschaft, sondern in jedem Maler ist die Wirkung, wenn auch noch so ähnlich, eine andere. Beide sehen ja eine andere Landschaft und diese stellen sie dar. Das, was man die objektive Landschaft nennen könnte, besteht nirgends, sie ist eine blosse Abstraktion aus den vielen individuell wahrgenommenen Landschaften.

Dazu kommt noch, dass das Gesehene einer Menge von Ergänzungen bedarf, um als bestimmter Gegenstand zu erscheinen. Das Gesehene sind in einander verschwindende farbige Flecke, verschiedenartige Linien, die nebeneinander laufen und sich durchkreuzen; das Alles muss erst gedeutet werden, dadurch entsteht erst eine Landschaft. Deuten aber kann man diese Flecken und Linien nur nach vergangenen Erfahrungen, nach Erinnerungen. Wenn ich in der Landschaft z. B. einen grossen, glänzenden, bläulichen oder grünlichen Fleck sehe, so weiss ich, dass das ein See ist. Gegeben ist nur dieser Fleck (resp. Flecke), weiter nichts, aber ich weiss aus früheren Erfahrungen, dass, wenn ich mich diesem Fleck nähere, er sowohl eine andere Gestalt für mein Gesicht annimmt, als auch Gegenstard einer bestimmten Tastempfindung wird, die eben das Wasser kennzeichnet. Erst diese Beziehung des Fleckes auf vergangene Erfahrungen macht den Fleck für mich zu Wasser. Daraus wird klar, dass durch das, was beide Maler an Verschiedenem erlebt haben, sie auch das Gesehene anders auffassen werden — im Wesentlichen gleich

aber im Einzelnen verschieden. Es werden sich aber auch verschiedene Gefühle (je nach den Erinnerungen) an das Gesehene knüpfen, es wird deswegen von beiden Malern Verschiedenes in der Landschaft hervorgehoben werden, d. h. die beiden dargestellten Landschaften werden verschiedene Stimmungen zeigen.

Es ist daher sehr gedankenlos und oberflächlich, von einer getreuen Nachahmung der Natur zu sprechen; man ahmt nie eine objektive Natur nach, sondern stets eine subjektive, die objektive ist eine wissenschaftliche Konstruktion. Naturtreue im objektiven Sinne ist nicht nur in dem Sinn eine Unmöglichkeit, dass die Kunst die Natur nie vollkommen wiedergeben kann,[1]) sondern auch in dem, dass es eine anschauliche objektive Natur überhaupt gar nicht giebt; die wissenschaftliche Konstruktion einer objektiven Natur ist aber nicht anschaulich und die Ansicht, dass der Künstler gerade sie in seinem Bilde anzudeuten hätte, m. E. grundfalsch.[2])

Ad 2. In Bezug auf den zweiten Punkt kann ich mich kürzer fassen. Der Idealismus soll vor allem die Idee, das Ideale darstellen. Die Idee kann nun nichts anders sein als ein Begriff, wenn sie vom Konkreten unterschieden sein soll, denn was im Gebiete des Seins nicht das eine ist, muss das andere sein. Doch nicht jeder Begriff ist Idee, ist ideal; was man darunter versteht, ist, wie mir scheint, teils der alte Gattungsbegriff Platos als Musterbegriff, teils sind es gewisse abstrakte besonders geschätzte Eigenschaften, die in concreto dargestellt werden sollen. Auf jeden Fall ist es aber etwas Begriffliches und dieses besteht nie an und für sich, sondern stets am Konkreten, sowie das allgemeine Dreieck nur am konkreten, bestimmten denkbar ist. Die Idee ist daher nur am Konkreten oder am Anschaulichen im weitesten Sinn darstellbar, für sich existiert sie nach meiner Ansicht überhaupt, aber doch gewiss wenigstens für die Kunst nicht. Will ich z. B. die Idee der Freude darstellen, so kann ich sie unmöglich als Abstraktum darstellen; ich kann sie nur darstellen

---

[1]) Vgl. auch Joh. Volkelt „Ästhetische Zeitfragen", München 1895, p. 45 ff. Meine Ansichten stimmen im Resultat vielfach mit jenen Volkelts in diesem Punkt überein, nur ist die Begründung eine andere, weil Volkelt eine objektive Natur annimmt, die ich weder vom erkenntnistheoretischen noch vom ästhetischen Standpunkt annehmen kann.

[2]) Darin stimmt mir wohl auch Volkelt l. c. zu.

an einem Menschen, der sich freut, indem ich am Menschen jene begrifflichen Elemente hervorhebe, die eben die Freude auszudrücken imstande sind; ich kann nicht bloss jene Züge darstellen, welche Freude ausdrücken und alles andere auslassen, weil eben das andere mit dem ersten zu einer unlöslichen Einheit verbunden ist. Dabei ist davon abgesehen, dass die Freude nur durch eine Beziehung vieler Züge auf einander ausgedrückt wird, also auch in abstracto schon bis zu einem gewissen Grade ein Ganzes verlangt.

Diese Darstellung einer Idee am Konkreten kann nun in doppelter Weise erfolgen. 1. Ich kann die Idee darstellen an einem Gegenstande, der die Idee vertritt, ohne sie selbst unmittelbar in sich zu fassen: das ist die symbolische Darstellung. So kann ich den Tod durch eine Sense darstellen oder durch einen Totenkopf oder ein Totengerippe. Diese Gegenstände fassen die Idee des Todes nicht unmittelbar in sich, sie erinnern nur daran, sie versinnbildlichen sie; sie wirken also durch Assoziation und zwar durch eine oft sehr vermittelte, entfernte Assoziation; deswegen kann auch hier das Verfahren wieder ein doppeltes sein, je nachdem diese Assoziation eine direkte oder indirekte ist. So erinnert die Sense nicht direkt an den Tod, sondern nur durch ein Gleichnis, dass der Tod die Menschen hinwegmäht wie die Halmen am Felde; dagegen erinnert der Totenkopf viel unmittelbarer an den Tod und man braucht hier nicht erst ein Gleichnis einzuschieben. Streng zu trennen sind freilich diese beiden Arten symbolischer Darstellung nicht, denn auch der Totenkopf ist ein Produkt des Todes und daher erst durch Assoziation mit ihm verknüpft.

Die erste Art der symbolischen Darstellung nähert sich dem blossen Zeichen; auch das Zeichen bedeutet einen Begriff, diese Verbindung ist aber eine ganz unvermittelte, wenn sie auch ursprünglich keine unvermittelte war. Das blosse Zeichen kann sich daher aus der symbolischen Darstellung entwickeln, wo die Vermittlung, z. B. das Gleichnis, vergessen wurde, dagegen die Verbindung des Dargestellten mit dem Begriff aufrecht erhalten blieb: so entsteht aus symbolischer Schrift die Zeichenschrift. Es ist aber nur natürlich, dass durch das Vergessen der ursprünglichen Bedeutung das Dargestellte verändert, weil nicht mehr verstanden wird; das Unverstandene wird dann selbstverständlich immer schematischer und an sich bedeutungsloser. Die Kunst

kann nun symbolisch sein, aber sie kann niemals ein blosses Zeichen werden, weil das Zeichen keine oder nur eine sehr geringe Schönheit an sich besitzen kann, die Bedeutung aber, wenn es bloss Zeichen sein soll, nicht in Frage kommt. Die Poesie drückt sich allerdings in blossen Zeichen aus, aber hier ist nicht das Zeichen das wesentliche, sondern die Bedeutung, die Vorstellungen, die es hervorruft, die Gefühle, die es weckt. Die Kunst fordert daher immer mehr oder weniger Anschaulichkeit der Idee nicht in einem Zeichen, sondern in einem Gegenstand, der sogenannten innern oder äusseren Natur (Vorstellung oder Wahrnehmung), sei es, dass sie rein symbolisch verfährt oder die Natur nachahmt, d. h. die Idee in dem Gegenstand darstellt, in dem sie unmittelbar zu finden ist; das letzte z. B. wenn sie die Idee des Todes an einem sterbenden oder toten Menschen darstellt, den Trauernde umgeben. Hier wird die Idee des Todes unmittelbar an einem Vorgang dargestellt, der sie in sich enthält.

Es ist klar, dass nur die letzte Darstellungsweise einen selbständigen Wert in der Kunst besitzen kann. Die Sense, der Totenkopf treten nie als selbständige Darstellungen des Todes in der Kunst auf, sondern entweder zu dekorativen Zwecken oder als symbolische Beigaben bei unmittelbarer Darstellung der Idee. Als symbolische Beigaben haben sie den Zweck, entweder die Wirkung der unmittelbaren Darstellung des Todes zu verstärken oder bei Darstellung einer andern Idee als Kontrast zu wirken oder ein gewisses Gefühl zu erzeugen. So wenn ein König mit Krone und Szepter in Ausübung seiner vollen Macht erscheint, alle vor ihm sich beugend, hinter ihm steht aber der Tod als Todengerippe, um die Vergänglichkeit aller Macht auf Erden anzudeuten; gleichzeitig erscheint aber auch durch diesen Gegensatz die Idee der Macht und des Todes gehoben.

So ist also in der Kunst die Idee nicht für sich allein darstellbar, sondern nur an einem Gegenstand der äussern oder innern Natur. Dem Idealismus dient daher die Natur als Mittel seiner Darstellung, er fordert Nachahmung der Natur und zwar möglichst naturtreue, weil sonst der Schein der Wirklichkeit verloren geht und wo dieser fehlt, die dargestellte Idee nicht in vollem Masse wirken kann.

In der Regel wird freilich das Wort Idealismus in einem beschränkteren Sinn in der Kunst gebraucht als Darstellung der

schönen Idee, d. h. einer Idee, die allgemein gefällt. Doch auch von diesem Idealismus gilt das oben Gesagte und ich brauche daher hier nicht näher auf ihn einzugehen.

Gehen wir nun zur Betrachtung des Realismus über, so ist schon darauf hingewiesen worden, dass auch das Konkrete nicht ohne begriffliche Bestimmung dargestellt werden kann. Dadurch, dass ich den Apfel als Apfel darstelle, bestimme ich ihn begrifflich und diese begrifflichen Momente müssen in der Darstellung zur vollen Geltung gelangen, sonst ist das Dargestellte eben kein Apfel. Deswegen kann umgekehrt wieder der Realismus keinen Gegenstand darstellen, ohne eine Idee, einen Begriff zu Grunde zu legen. Wenn ich einen Sterbenden darstelle, so brauche ich nicht dabei die Absicht zu haben, die Idee des Todes darzustellen, oder die Macht des Todes; aber ob ich will oder nicht, die Idee des Todes und seine Macht findet sich doch darin. Dann aber, so könnte man glauben, giebt es überhaupt keinen Unterschied zwischen Idealismus und Realismus — beide sind dasselbe; doch auch das ist nicht der Fall und die vorhergehenden Erörterungen sollten nur dazu dienen, den richtigen Standpunkt festzustellen, von dem aus der Idealismus und Realismus beurteilt werden soll, nicht aber dazu, ihren Unterschied zu leugnen.

Worin besteht nun ihr Unterschied? Man ersieht das am besten daran, wenn man untersucht, worauf die sogenannte Idealisierung eines Gegenstandes in der Kunst beruht. Sicher ist nun damit nicht gemeint, der Gegenstand müsse dann so dargestellt werden, wie er nur in der Phantasie des Künstlers, nicht aber in der Natur vorkommen kann; man meint aber doch darunter die Darstellung eines Gegenstandes, wie er in der Natur zwar tatsächlich nicht vorkommt, oder doch nur ausnahmsweise, wie er aber doch vorkommen könnte. Der Gegenstand wird also so dargestellt, wie er nach Ansicht des Künstlers sein konnte, vielleicht sogar sein sollte. Wo die Idealisierung über diese Grenze hinausgeht, nähert sie sich dem Symbolischen und Stilistischen im engern Sinne, d. h. sie stellt einen Gegenstand nach irgendwelchen idealen Gesichtspunkten dar, ohne (mehr oder weniger) auf seine Wirklichkeit Rücksicht zu nehmen. Damit ist aber gesagt, dass vom idealistischen Standpunkt der Künstler die Natur nicht, so wie sie ihm subjektiv gegeben ist, darstellt, sondern dass er eine Auswahl trifft. Mit andern Worten, die idealistische Darstellung

sucht jene Momente zu vereinigen, die (nach dem Ermessen des Künstlers) schön sind, die aber in der Natur nicht an einem Gegenstande, sondern an verschiedenen zerstreut vorkommen. So haben die Griechen in ihrer Darstellung der Götter ideale Darstellungen der menschlichen Gestalt gegeben, indem sie Schönheiten des menschlichen Körpers, die in der Wirklichkeit zerstreut vorkommen, in der Kunst zu vereinigen suchten; selbstverständlich mussten sie diese Göttergestalten ihrem besondern göttlichen Charakter gemäss auch zu individualisieren suchen, doch ging das nie über das notwendigste Mass hinaus, ein Christus Uhdes wäre für sie eine Unmöglichkeit gewesen.

Um das in der Natur zerstreut vorgefundene Schöne in einem Gegenstande zu vereinigen, ist ein Massstab des Schönen notwendig und das ist eben das Ideal. Dieses Ideal ist nun, wie mir scheint, im Wesentlichen der Gattungscharakter oder besser noch der Durchschnittscharakter der Individuen einer Gattung, die als schön gilt individualisiert durch gewisse ebenfalls gefallende besondere Charaktereigenschaften, wie oben auseinandergesetzt wurde. Deswegen muss aber das Schönheitsideal verschieden nach Zeitaltern, Völkern, Orten und Individuen sein, weil es eben von den Erfahrungen (Kunstdarstellungen natürlich mitgerechnet) abhängt, die von diesen Gruppen von Menschen und ihren einzelnen Individuen gemacht worden sind, denn es hängt von diesen Erfahrungen ab, was durchschnittlich als schön gilt. Man kann daher nur insoweit ein allgemein menschliches Schönheitsideal aufstellen wollen, als man voraussetzen kann, dass alle Menschen dieselben Erfahrungen machen, sich an dasselbe gewöhnen, gegen dasselbe sich abstumpfen und Ekel empfinden. Wenn man aus allen diesen den Menschen gemeinsamen Erfahrungen das Mittel zieht, so gelangt man zu einem allgemeinen Schönheitsideal: zur durchschnittlichen Beschaffenheit eines Gegenstandes, der gefällt, zum Gattungsmuster, Damit ist aber nur eine sehr ohngefähre Bestimmung getroffen. Zu grosse Beine, zu kurze Hände, eine zu flache Nase ist gewiss nicht schön; aber wie lang die Beine, wie kurz die Hände und wie flach die Nase sein dürfen, um noch als schön zu gelten, das hängt von dem ab, was ein jeder (Gruppe oder Individuum) gesehen und erfahren hat. Denn von diesen Erfahrungen hängt es ab, welche Assoziationen sich an einen Gegenstand knüpfen, gegen welche Reize man sich abstumpft, an was man sich gewöhnt. So sehr nun ganz im Allgemeinen alle

Menschen in ihren Erfahrungen übereinstimmen, so sehr unterscheiden sie sich darin im einzelnen; deswegen hat jeder mit vollem Recht seinen eigenen Geschmack gegenüber den andern. Das Ideal beruht daher nicht allein auf einer Phantasievorstellung des Künstlers, sondern auch darauf, was ein jeder erfahren und auf der Auswahl des Schönen, die er unter seinen Erfahrungen getroffen hat. Deswegen ist das Ideal keine absolut geltende Vorstellung, sondern es hängt von Ort, Zeit und Individuum resp. Individuen ab. Von der Zeit hängt das Ideal besonders dann ab, wenn schon eine Kunst vorhanden ist; dann ist der Künstler in seinem Ideal am meisten von den schon gesehenen (gehörten) Kunstwerken abhängig. Bei einer späten Periode der Kunstentwicklung wird der Künstler sehr oft von dem vor ihm Geschaffenen erdrückt, so dass er kaum mehr einen „eigenen" Gedanken zu fassen imstande ist. Künstler und Publikum sehnen sich dann nach Originalität um jeden Preis (Sezession) und der Ruf nach *Rückkehr zur Natur* wird laut. Doch mit der alten Technik und den alten Kunstanschauungen sieht man eben in der Natur nur das, was man schon früher in ihr geschaut hat. Daher oft das gewaltsame Losringen der neueren Künstler von der Technik und den Kunstanschauungen der alten. Dabei bleibt nur fraglich, ob eine im Wesentlichen neue Technik und neue Kunstanschauung überhaupt noch möglich ist, denn beides erscheint mir unmöglich ohne neue Erfahrungen.

Vor allen ist nun zu beachten, wie vergangene Kunstepochen auf die Ideale der nachfolgenden wirken. Hier spielt besonders die Abstumpfung eine grosse Rolle: viele Schönheiten der vergangenen Kunstepochen sind gemein, gewöhnlich geworden, so dass man einen Ekel gegen sie empfindet, oder dass man wenigstens gleichgiltig gegen sie geworden ist. Dadurch entsteht aber eine Hinneigung zu dem diesen Schönheiten Gegensätzlichen; entgegengesetzte Eigenschaften des Dargestellten finden Beifall und selbst dann vielleicht, wenn sie in der Technik recht stümperhaft sind, weil sie eben etwas Neues bieten, sich durch einen neuen Reiz auszeichnen. Schliesslich entsteht aber so Abstumpfung und selbst Ekel gegen die idealistische Auffassungsweise selbst; nachdem alle möglichen idealistischen Auffassungsweisen erschöpft worden sind, richten sich nun die Angriffe gegen die idealistische Anschauungsweise selbst als Vereinigung alles Schönen der Erfahrung in einem Gegenstand. Das Ideal erscheint zu „subjektiv",

„gekünstelt", „unwahr", „hat in der Natur keine Berechtigung" oder wie immer die Angriffe der seichten Menge lauten mögen, die sich gegen den Idealismus abgestumpft hat. Dann erscheint oft eine Periode der Selbstvernichtung des Idealismus in Kunst und Literatur (Romantik): Das Ideal wird nur geschaffen, um es zu zerstören, oft wirkt schon beim Schaffen der Gedanke, es in der Darstellung zerplatzen zu lassen wie eine Seifenblase. Dabei kann diese Selbstvernichtung des Idealen mehr in das Melancholische und Pessimistische oder ins Frivole auslaufen, sie bedauert, dass das Ideal nicht Wirklichkeit sei oder sie lacht das Ideal aus — oft vereinigt sie aber auch beides abwechselnd (Heine). Natürlich wird dabei übersehen, dass das Ideal gar nicht darin seinen Wert findet, dass es „wirklich" ist oder wird, sondern als Massstab der Beurteilung der Wirklichkeit, und dass in diesem Sinne sich niemand seiner Idealität entschlagen kann, nur ist sie manchmal auch darnach.

Oft geht aber auch der Idealismus eines Zeitalters allmählich aber unmittelbar (ohne Selbstvernichtung) in den Realismus über, d. h. in das Bestreben, den Gegenstand in der Natur so darzustellen, wie er „wirklich existiert". Es erscheint also hier wieder die Fiktion der objektiv, an sich existierenden Natur. Obgleich eine solche Natur eine blosse Fiktion ist, so wird sie doch zu realisieren gesucht; will man daher das Prinzip des Realismus richtig erkennen, so muss man diesen Versuch richtig analysieren.

Eine Darstellung, die realistisch sein soll, wird jedenfalls nicht in einem Gegenstand das zu vereinigen suchen, was sich an vielen Gegenständen gleicher Art Schönes vorfindet, denn das wäre idealistisch gedacht; sie kann aber auch nicht den Gegenstand so wiedergeben, wie er an sich in der Natur gegeben ist, denn einen solchen Gegenstand giebt es nicht; sie kann daher nur die einzelne subjektive Auffassung der Natur wiedergeben wollen, also nicht den Gegenstand, wie er an sich unabhängig von jeder subjektiven Auffassung ist, sondern den Gegenstand in seiner unmittelbaren subjektiven Auffassung durch das Individuum — also nicht als Konstruktion aus vielen Gegenständen gleicher Art, sondern als den subjektiv unmittelbar gesehenen, gehörten etc. Gegenstand.

Die realistische Darstellung ist daher subjektiv, in gewissem Sinn subjektiver als die idealistische, die aus vielen Erfahrungen ein gemeinsames Muster abstrahiert; doch auch sie hängt ab von

den Erfahrungen, welche der Künstler (Dichter u. s. w.) nach allen Seiten hin gemacht hat, denn von diesen Erfahrungen hängen die Assoziationen ab, die sich an einen Gegenstand knüpfen und durch diese sind die Gefühle bestimmt, die er hervorruft. Da aber die Gefühle, die ein Gegenstand hervorruft, nicht immer am ganzen Gegenstand hängen, sondern vielfach an seinen einzelnen elementaren und begrifflichen Teilen, so ist auch je nach den individuellen Erfahrungen verschieden, was bei einem Gegenstand in der Auffassung hervor- und was zurücktritt und das ist dann auch entscheidend für seine Darstellung.[1]) Deswegen gestaltet sich auch die realistische Darstellung eines und desselben Gegenstandes verschieden je nach Zeit, Ort und Individuum, nur dass hier das Bestreben hervortritt, den Gegenstand möglichst unmittelbar zu erfassen, d. h. in seiner subjektiven Individualität darzustellen. Dabei wird sehr oft vergessen, dass Individualität nicht etwas unmittelbar Gegebenes ist, sondern auch ein Begriff, der vieler Erfahrungen bedarf. Ich habe schon darauf hingewiesen, dass eben deswegen die Photographie künstlerischen Zwecken nie genügen kann, weil sie ein Augenblicksbild ist. Die Individualität will ebenso studiert sein wie die Idealität; sie bedarf der Hervorhebung des Charakteristischen sowohl der Gattung als der Art des Gegenstandes bis zu seiner untersten Art, dem Individuum. Dieses Charakteristische zu sehen, dazu bedarf es vieler Erfahrungen und jeder wird es anders sehen je nach seinen Erfahrungen. Dabei muss aber noch hervorgehoben werden, dass der Realismus nicht etwa in der Darstellung einer wirklichen Individualität allein besteht, dann wäre er auf das Porträt, die Biographie u. s. w. beschränkt, sondern dass er den Gegenstand darzustellen strebt nicht als Muster, sondern individuell, als ob er ein Gegenbild in der Wirklichkeit hätte und sehr oft hat er es auch bis zu einem gewissen Grade.

Der Realismus hebt also bei der Darstellung eines Gegenstandes das Zufällige, Subjektive hervor (freilich nicht ohne getreue Nachahmung des Gattungscharakters, sonst wird er unwahr), dieses erscheint als eine unmittelbare Erfassung des Gegenstandes,

---

[1]) Auch hier hat Volkelt sehr richtig darauf hingewiesen, dass die Kunst die Natur nie erschöpfend wiedergeben kann, dass sie stets eine Abbreviatur der Natur ist; ebendeswegen muss auch ein jeder Künstler sie anders „abkürzen“, d. h. eine andre Auswahl des Darzustellenden treffen.

obgleich sie es, wie ich nachgewiesen zu haben glaube, nicht ist. Darin liegt aber die Gefahr, dass der Realismus in Naturalismus[1]) umschlägt. Denn der Realismus beruht auf der Darstellung des Charakteristischen, dieses neigt aber, wie wir gesehen haben, dem Hässlichen zu, kann wenigstens hässlich sein. Jedenfalls weicht man dem Idealismus am meisten aus, wenn man das geradezu Hässliche darstellt. Die Flucht vor dem Idealismus führt daher oft zum Naturalismus. So wie der Idealismus das Schöne der Natur in einem Gegenstand zu vereinigen strebt, so der Naturalismus das Hässliche. Der Realismus will die Natur nicht hässlicher machen als sie individualiter vorkommt, der Naturalismus will die Natur noch natürlicher machen als sie ist, er übertreibt das Charakteristische bis zu einer Vereinigung des Hässlichen in einem Gegenstande; er ist eine unbeabsichtigte Karrikatur der Natur, die er freilich nicht immer soweit treibt, dass sie die beabsichtigte Karrikatur erreicht. Deswegen tritt auch bei ihm wie beim Idealismus oft die Technik dem Inhalt gegenüber in den Hintergrund, das „Was" ist ihm wichtiger als das „Wie" der Darstellung. Man kann beobachten, dass der Naturalismus oft technisch seinem Darstellungsgegenstand gar nicht gewachsen ist, und dass er seine Unfähigkeit oft durch gesuchte Originalität des Stoffes oder der Darstellungsweise zu decken sucht.

Der Idealismus sammelt also das in der Natur zerstreute Schöne in einem Gegenstand, wahrt aber dabei mindestens den Schein der Naturwahrheit; wo er diesen nicht wahrt, wird er zum Hyperidealismus. Der Realismus stellt den Gegenstand in seiner Individualität dar, wie sie sich der subjektiven Auffassung des Einzelnen bietet; wo das individuell Charakteristische zum gesucht Hässlichen wird, schlägt der Realismus in den Naturalismus um.

Diese drei Kunstrichtungen stehen also in keinem so grossen Gegensatz, dass nicht eine in die andere überginge. Der Idealismus kann nach realistischer Darstellungsweise streben und der Realismus sich idealistische Stoffe wählen, so dass beide Dar-

[1]) Realismus und Naturalismus werden vielfach gleichbedeutend gebraucht und gehen auch in einander über; mein Sprachgebrauch ist vielleicht nicht der gewöhnliche, doch ziehe ich ihn vor, um nicht einen neuen Terminus schaffen zu müssen, denn nichts erschwert das allgemeine Verständnis der Philosophie mehr als die stete Neuschaffung von Termini, wo man mit den alten, bekannten auskommen könnte.

stellungsweisen dann aneinander grenzen. Der Naturalismus kann sogar eine Art Idealismus sein, er kann sich oft gerade daraus entwickeln, dass er an die Natur und das Leben die höchsten Anforderungen stellt; da diese nicht erfüllbar sind, so erscheint ihm das Tatsächliche im Lichte dieses Hyperidealismus als ärmlich, hässlich, schmutzig und so wie er die Natur sieht, so stellt er sie dar. Freilich giebt es auch einen Naturalismus, den es freut, sich im Schmutze zu wälzen, der unmittelbar am Hässlichen selbst Vergnügen findet. Ein solcher Geschmack kann die Wirkung einer Überreizung durch übermässigen Genuss sein. Der Betreffende bedarf dann eben des Absonderlichen, selbst Hässlichen, weil er sich gegen das Schöne und Gewöhnliche abgestumpft hat.

§ 8. Die architektonische und geistige Schönheit.

Schiller hat die Begriffe der rein äusseren, architektonischen Schönheit und der Schönheit des Ausdrucks aufgestellt. Die architektonische Schönheit besteht dann nur in einer räumlichen und zeitlichen Anordnung der Elemente und in der Schönheit der einfachen Elemente selbst. Ich habe oben schon auf diesen Begriff hingewiesen, auch darauf, dass Schiller diesen Begriff nicht fest genug umgrenzt hat; hätte er es getan, so wäre wohl diese Art der Schönheit sehr mager geworden. Da Schiller nämlich alle Zwecke von dieser Art Schönheit ausschliesst, so bleibt es selbst zweifelhaft, ob er die Unterordnung unter eine Regel als äussere Schönheit gelten liesse, weil sie den Zweck der leichten Zusammenfassung und Merkbarkeit in sich trägt.

Es ist nun aber, worauf ich ebenfalls schon hingewiesen habe, die Frage, ob überhaupt viel von der architektonischen Schönheit übrig bleibt, wenn man näher an sie herantritt. Ich will gleich beim architektonischen Kunstwerk selbst anfangen. Ein Gebäude findet seine Schönheit in der räumlichen Anordnung seiner Teile, in den Linien, überhaupt in den räumlichen Formen. Aber schon in der Architektur spricht man vom majestätischen Bau, von würdevoller Auffassung, leichtem Emporstreben der Bauglieder, vom Ernst und von der Heiterkeit des Stils. Fraglich ist es schon, ob in Schillers Sinn auch die Anpassung eines Gebäudes an seinen Zweck in ihrer äusseren Sichtbarkeit noch zur architektonischen Schönheit zu rechnen ist, obgleich diese Anpassung unmittelbar gefällt, auch wenn die Zwecke gänzlich

fremde sind: und doch beruht ein grosser Teil der Schönheit in der Architektur auf dieser Zweckmässigkeit.[1])

Aber auch in die kunstlose Natur trägt man Auffassungen, Stimmungen und dadurch wird sie erst eigentlich schön.[2]) Man nennt die Natur gewaltig, anmutig, erhaben; die Natur scheint zu lachen und zu weinen, zu grollen, zu zürnen, zu trauern und dadurch erscheint sie uns erst poetisch, wenigstens im höheren Sinn. Es ist ja auch ganz natürlich, dass der Mensch sich in der Natur wieder sieht, dass er sich in die Natur hineinversetzt, dass er die Natur vermenschlicht, und dass erst dadurch ihm jene Naturschönheit ersteht, welche in der Beseelung der Natur liegt; denn je weiter man in des Menschen Denken zurückgeht, destomehr war er bei seinem Urteil über die Natur auf die Analogie mit sich selbst verwiesen. Das gilt sogar von den einfachen Linien: eine schön geschwungene Linie erregt ein Gefühl der Leichtigkeit und Heiterkeit, während die gerade Linie mehr Ernst und Nüchternheit zeigt. Das kommt m. E. daher, dass man die Linie mit den Augen zieht, dadurch selbst in einen gewissen Schwung, gleichsam einen Rhytmus gerät, der heiter oder ernst ist, je nachdem die Linie langgezogen oder öfters ausbrechend in Schnörkeln oder schwungvoll ist. So liegt auch schon in den Linien eine gewisse Stimmung.

Sieht man daher genauer zu, so bleibt für die architektonische Schönheit wenig übrig: vielleicht eine gewisse Ordnung überhaupt, ob Proportion erscheint schon fraglich und endlich die einzelnen einfachen Sinneselemente wie Farben, Töne u. s. w. Auch die einfachen Farben und Töne erregen zwar schon Stimmungen, helle Farben, hohe Töne im allgemeinen heitere, tiefe Töne und dunkle Farben düstere,[3]) doch sind sie vielleicht auch, abgesehen davon, schön. Jedenfalls, wenn es eine architektonische Schönheit giebt, die kein Ausdruck eines Geistigen ist, so ist ihr Umfang verschwindend klein.

---

[1]) Vgl. Zdenko v. Schubert-Soldern „Ein Beitrag zur Charakteristik der Stilgesetze". Prag 1882, p. 7 f.

[2]) Vgl. Gottfried Semper, Der Stil. Frankfurt a. M. 1860. I. p. XXI,

[3]) Gewiss wirkt dabei auch schon Analogie mit: Dunkelheit der Nacht, Helle des Sonnenlichtes; dann senkt man aber auch die Stimme unwillkürlich, wenn man niedergeschlagen ist, man hebt sie in „gehobener" Stimmung.

So kann man also wohl sagen, dass die Schönheit im höheren (d. h. ausgebildeterem Sinn) eine geistige ist. Es muss deswegen festgestellt werden, worin dieses Geistige besteht. Das „Geistige" kann nun offenbar nur in Vorgängen der Vorstellungs-, Gefühls- und Begehrungswelt bestehen, denn die Aussenwelt gilt nicht als geistig, soweit nicht Vorstellungen, Gefühle, Begehrungen berechtigter oder unberechtigter Weise aus ihr herausgedeutet werden. Die Natur vergeistigen heisst daher, ihren äusseren Vorgängen andere zugrundezulegen, die nur in der eben namhaft gemachten Innenwelt liegen. Ein Teil der Naturvorgänge fordert dazu heraus, das ist der in der Menschen- und Tierwelt gelegene; ein anderer Teil wird nur durch eine jetzt als unberechtigt erkannte und doch als schön gefühlte Analogie mit jenen beiden ersten Welten vermenschlicht; so wenn z. B. die Töne und Geräusche des Sturmes als Klage oder Wutgeheul erscheinen, wenn man der ihre Zweige hängen lassenden Weide Trauergefühle zuschreibt, wenn man vom Murmeln der Quelle spricht u. s. w. Diese Auffassung der Natur ist aber nicht eine erst spät entstandene künstliche, sondern es ist die ursprüngliche Auffassung der ältesten Kulturepochen und deswegen ist auch heute noch die Sprache der sogenannten Naturvölker poetisch im Ausdruck, weil sie die Natur noch viel mehr vermenschlichen als wir. Das Meer, Flüsse, Winde, Jahreszeiten werden vermenschlicht, die Vorgänge in ihnen werden, weil sie selbst mächtiger sind als die Menschen, übermenschlichen Wesen zugeschrieben, den Göttern. Wo die äussere Natur entgöttert und entmenschlicht wird, da erscheint sie reizlos, oder „prosaisch". Der Mensch muss aber ursprüngliche alle Vorgänge in der äussern Natur vermenschlichen, weil seine innern Vorgänge ihm für die Erklärung der äussern Natur das Zunächstliegende sind; er muss die Natur nach sich selbst beurteilen, weil er ja der beständige Mittelpunkt ist (eigentlich sein Leib), von dem alles andere in seinem Wechsel abhängt. Diese Auffassuugsweise der Natur ist poetisch und schön und was früher natürlich sich ergab, wird nun künstlich geschaffen. Doch ist es nicht notwendig, stets eine antike Götterwelt in der Natur zu sehen, heute ist der Dichter und Künstler mehr Theist oder Pantheist, die Natur erscheint ihm belebt, als ein Ganzes, selbst Göttliches oder vom göttlichen Hauch belebt. Daneben giebt es aber auch noch eine andere Belebung der äusseren Natur, wenn der Künstler sie in ihren Verhältnissen zum Menschen

darstellt, seine Bestrebungen in ihr sieht und sie in ihr mitfühlen lässt.

Das „Geistige" erscheint aber auch im Bilde im Gleichnis. Auch das Bild ist nicht etwas erst später zu künstlerischen Zwecken Geschaffenes, es ist ebenso ursprünglich wie die Vermenschlichung der äusseren Natur. Der Mensch konnte ursprünglich Abstraktes nur im Bilde ausdrücken; er dachte zu konkret, war zu sehr mit dem unmittelbar Gegebenen verbunden, um in blossen Wortbegriffen zu denken,[1]) er dachte Abstraktes in Bildern und Gleichnissen. So denken heute noch vielfach (wenn auch nicht mehr ausschliesslich) die sogenannten Naturvölker. Wer kein Wort für den Begriff „Mut" hat, kann seinen Inhalt nur durch ein Gleichnis ausdrücken und auch wenn ein solches Wort schon besteht, kann das Gleichnis noch der verständlichere und populärere Ausdruck sein oder zum abstrakten gleichsam erläuternd hinzutreten; daher der Bilderreichtum der ältesten Dichter, besonders Homers. Ich möchte diese Art Schönheit die logische Schönheit nennen.

Die höchste Schönheit liegt daher im Menschlichen, d. h. im Geistigen, in dem, was den Menschen zum Menschen macht und das ist seine am höchsten ausgebildete Innenwelt (Vorstellungs-, Gefühls-, Begehrungswelt). Diese ist daher auch entweder das mittelbare Ziel der ästhetischen Darstellung oder ihr unmittelbarer Gegenstand.

§ 9. Die Darstellung des Geistigen in der Natur.

Das Geistige kann in der Natur auf zweierlei Art dargestellt werden.

1. Das äusserlich Dargestellte steht unmittelbar in keinem Zusammenhang mit Geistigem, es erregt aber eine gewisse Stimmung und diese ist schön. So können das Zwielicht, der Mondschein, Sonnenschein schön sein durch die entsprechende Stimmung, die sie hervorbringen. Hier wird nicht dem Zwielicht unmittelbar eine geistige Bedeutung untergelegt, die schön ist, sondern die Wirkung, die es auf die Innenwelt ausübt, ist schön. In dem diese Stimmung nicht hervorgebracht wird, dem erscheint das Zwielicht weder schön noch hässlich. So verhält es sich auch

[1]) Vgl. meine „Grundlagen einer Erkenntnistheorie", p. 114 ff.

mit der Musik. Die Musik wirkt durch Töne, aber die Töne an sich sind nicht schön, sie haben wenigstens keine geistige Schönheit (nur die sogenannte architektonische); aber Töne erregen Stimmungen und Gefühle und einen harmonischen Wechsel und Übergang von Gefühlen und das ist das geistig Schöne. Allerdings wird der Musiker und Musikkenner auch die technische Ausführung und Durchbildung einer Idee oder eines Satzes in Tönen bewundern; darin liegt aber wieder eine andere Art des Gefallens, nämlich an der Zweckmässigkeit der Anordnung der Töne zur Darstellung einer Idee. Auch dieses Gefallen an der Zweckmässigkeit und Übereinstimmung der Töne ist ein geistiges Gefallen, denn die Zweckmässigkeit ist nicht denkbar ohne einen Geist, der sie geschaffen hat und dieser Geist, der sich in der Zweckmässigkeit kund giebt, gefällt. Dasselbe Gefallen entsteht auch bei einem architektonischen Kunstwerk; auch hier gefällt die Angemessenheit des Gebäudes in allen seinen Teilen zu einem bestimmten Zweckganzen. Diese Angemessenheit und Zweckmässigkeit ist nun allerdings keine Stimmung, sie kann aber durch den Zweck, den sie hat, Stimmung erregen (ein Wohngebäude eine heimliche, eine Kirche eine andachtsvolle). Dasselbe gilt vom Tanz: hier ist es der Rhythmus der Bewegungen, der die Stimmung erregt, was ja auch bei der Musik mitwirkt. Derselbe Rhythmus erscheint auch bei Linien: man kann sagen, jedes Gebäude, jede Zeichnung, das Gebirge in seinen Umrissen hat einen gewissen Rhythmus, der gefällt oder missfällt durch die Stimmung, die er erregt. Natürlich spielt der Rhythmus auch in der Poesie eine grosse Rolle, denn in ihm geben sich gewisse Gefühle und Stimmungen kund, die in Übereinstimmung mit dem geschilderten Vorgang oder Gefühl stehen sollen; die Ursache des Rhythmus war aber wohl die alte Verbindung der Poesie mit der Musik (Gesang). Weil bei dieser Art des Schönen überall gewisse Stimmungen hervortreten, die das Gefallen oder Missfallen kennzeichnen, so möchte ich es das Stimmungsschöne nennen. Bei diesem spielen nun auch die Assoziationen eine grosse Rolle. Wenn der Mondschein magisch, mystisch, unheimlich erscheint, so wirken dabei nicht nur die Undeutlichkeit des Gesehenen, die Bleichheit des Lichtes (die auch die Gesichter bleich erscheinen lässt), sondern auch die Assoziationen mit dem Gehörten und Gelesenen; wer nie von Geistern und Gespenstern gehört hätte, dem würde Nacht und Mondlicht wenig Mystisches bieten. Es ist bekannt,

dass besonders Gerüche durch ihre Assoziationskraft leicht Stimmungen hervorrufen können, doch ist das ästhetisch nicht verwertbar, ein Geruchskunstwerk giebt es nicht, weil beim Geruch die Möglichkeit kunstvoller und mannigfaltiger Kombinationen der Elemente fehlt. Geschmacks-, Farben- und Tastempfindungen sind weniger geeignet, für sich allein Stimmungen durch Assoziationen hervorzurufen, wohl aber z. B. Farben in Verbindung mit Raum- und andern Qualitäten (Farben in der Natur, Farben der Wohnräume).

Darin nun, dass gewisse elementare Sinnesqualitäten und Beziehungen durch ihre Assoziationen Stimmungen hervorzurufen vermögen, liegt etwas sehr zufälliges und willkürliches. Deswegen reflektiert auch die Musik in ihren Tönen nicht auf jene Assoziationen, ausser wo sie Klänge der Natur nachahmt; wenn sie aber das Rauschen des Meeres, Kirchen- oder Kuhglockengetöne musikalisch wiedergeben will, dann muss auch sie Rücksicht auf die Assoziationen nehmen, die sich an jene Töne knüpfen. Individuell freilich wirken auch in der Musik Assoziationen und ein lustiges Lied kann zu Thränen rühren, wenn sich daran die Erinnerung an traurige Ereignisse knüpft.

2. Im Gegensatz zum Stimmungsschönen, das nur in der Musik einer tiefen und weiten Ausbildung fähig ist, behandelt das „Geistesschöne“ im engeren Sinn einen geistigen Vorgang oder eine Idee. Auch mit diesem geistigen Vorgang oder dieser Idee sind Stimmungen und Gefühle verbunden, aber die Darstellungsmittel werden nicht unmittelbar zur Erzeugung einer Stimmung verwendet, sondern zur Darstellung einer Idee oder eines Vorgangs, der dann Stimmungen, Gefühle hervorrufen kann. Der Musiker ruft unmittelbar durch seine Darstellungsmittel Stimmungen und Gefühle hervor, der Maler, der Bildhauer, selbst der Dichter kann es nicht; sie müssen zuerst irgendwelche Ideen in Gegenständen und Vorgängen der Aussenwelt verwirklichen und durch sie erst erzeugen sie Gefühle. Das gilt sogar bis zu einem gewissen Grade für den lyrischen Dichter: nur Gefühle, ohne dass er auf irgendwelche äussere Vorgänge oder Gegenstände Bezug nähme, kann auch er nicht schildern. Wo er auch keinen Gegenstand und äusseren Vorgang zum Zweck lyrischer Gefühle darstellt, da bedient er sich wenigstens des Gleichnisses in der Aussenwelt. Denn nur Ton und Rhythmus können Gefühle unmittelbar hervorrufen, alle anderen Darstellungsmittel nur mittel-

bar. Ein Lyriker, der die Gefühle für sich allein schildern wollte, wäre eher Psychologe als Dichter.

So ist die eigentliche Aufgabe der Kunst, die Innenwelt durch die Aussenwelt darzustellen; sie kann das unmittelbar tun, wie in der Musik und im Rhytmus des Tanzes, sie kann es mittelbar tun, indem sie durch ihre Mittel (welche stets der Aussenwelt angehören müssen) zuerst die Aussenwelt darstellt und durch diese erst die Innenwelt. Auch die Landschaft soll Stimmung hervorrufen und ist insofern Mittel zur Darstellung der Innenwelt. Die wichtigsten Arten nun der geistigen Schönheit im weiteren Sinn (das Stimmungsschöne inbegriffen) sind das Erhabene und Anmutige.

§ 10. Das Erhabene und das Anmutige.

Auch hier will ich, wie bei den Hauptbegriffen der Ästhetik überhaupt, unter Benutzung ihrer Analyse durch Kant und auch Schiller vorgehen, dabei aber ihre metaphysischen Voraussetzungen ausschliessen.

Das Erhabene, worauf E. v. Hartmann[1]) ganz richtig hingewiesen hat, ist immer ein intensiv Erhabenes, das extensiv Erhabene ist immer nur scheinbar vorhanden, indem die Extensität die Idee einer dahinter steckenden gewaltigen Kraft hervorruft; oder indem man sich an der Extensität der Grösse seiner eigenen Auffassungskraft bewusst wird. Es giebt daher zweierlei Arten des Erhabenen: 1. Jenes, das im Bewusstsein der Grösse der eigenen Auffassungskraft wurzelt; so wenn ich z. B. den Sternenhimmel betrachte und mir vorzustellen versuche, dass er aus unendlich vielen unermesslich weit entfernten Welten besteht. Dieser Versuch scheitert zwar an der Grösse der geforderten Vorstellung, aber dennoch wird in diesem Versuch die Vorstellungskraft[2]) bis zu den äussersten Grenzen angespannt und dadurch wird man sich der Macht und Grösse seines eigenen Geistes bewusst. Das ist jenes Erhabene, das seinen Gegenstand in der Natur findet, ohne die Natur zu vermenschlichen. Aber nur der Gegenstand ist in der Natur zu finden, das Erhabene liegt in uns, in unserer geistigen Auffassung.

[1]) „Philosophie des Schönen" II, p. 262.

[2]) Eigentlich die Möglichkeit, seinen Vorstellungskreis zu erweitern und zugleich zusammenzufassen.

2. Es giebt aber auch ein Erhabenes, das auf einer gewaltigen Macht, einer gewaltigen geistigen Kraft beruht, die sich in furchtbarer Weise in der Aussenwelt kundgiebt. So erscheinen Elementarereignisse in der Natur in diesem Sinn erhaben, wo wir sie vermenschlichen; so wenn wir einen Orkan, ein stürmisches Meer, ein Erdbeben als zornige Äusserungen eines geistigen Wesens erfassen. Sie sind aber auch dadurch erhaben, dass sie die Vorstellungskraft sich bis zu den äussersten Grenzen zu erweitern nötigen; sie können also auch zur ersten Art des Erhabenen gehören. Wo aber weder das eine noch das andere der Fall ist, wo z. B. die Grösse oder Intensität eines Gegenstandes nur durch Zahlen angegeben ist, da stellt sich auch nicht das Gefühl der Erhabenheit ein. Das beruht also darauf, dass das Erhabene sich immer an die Betätigung einer gewaltigen geistigen Macht knüpft, die entweder unmittelbar unsere eigene Auffassungskraft ist oder eine gewaltige geistige Kraft, die sich in der Natur oder im Menschen kund giebt, wodurch im letzten Fall das entsteht, was Schiller Würde nennt. In den beiden letzten Fällen muss ich aber die geistige Macht erschliessen und dadurch, dass ich sie erschliesse, eigne ich mir sie gleichsam an: indem ich die Macht und Grösse eines fremden Geistes erschliesse, fühle ich sie selbst. Doch die Äusserung dieser gewaltigen Macht darf mir nicht mit Schaden und Leid drohen, weil ich sonst aus der blossen Betrachtung zum Handeln herausgerissen werde (Abwehr), wodurch das Gattungsmerkmal des Ästhetischen vernichtet erscheint.[1]) Das Angenehme beim Erhabenen steckt im Machtbewusstsein, das es hervorruft, entweder des eigenen Geistes oder des fremden, in das ich mich hineinlebe, das ich nur gleichsam ausleihe.

Den Gegensatz zum Erhabenen bildet das Anmutige. War das Erhabene eine gewaltige geistige Kraft, deren ich mir bewusst geworden bin, so ist das Anmutige ein blosses Spiel der Kräfte. Dem Anmutigen liegt jede gewaltsame Anstrengung fern, es muss sich von selbst ergeben; man darf die Anstrengung, die zur Wirkung notwendig ist, nie sehen, sonst wird die Anmut zerstört. Das Anmutige ist also, wie Schiller so richtig hervorgehoben hat, die unwillkürliche Übereinstimmung des innern Fühlens und des äussern Handelns; wobei Handeln im weitesten Sinn genommen werden muss, auch als fest gewordene Bewegung

[1]) Deswegen tritt das Gefühl des Erhabenen (eines Meeressturmes z. B.) erst hervor, wenn die Gefahr (der Sturm also) vorüber ist.

(Handeln) im Ausdruck. Nur glaube ich, dass das Ziel des Handelns dabei gleichgiltig ist, das Handeln muss nicht moralisch sein und das halte ich für einen Fehler der Schillerschen Anschauung, dass die Anmut aus moralischer Gesinnung hervorgehen soll. Es giebt auch eine Anmut des Bösen und nicht bloss des Guten. Die Anmut besteht nicht darin, dass eine gute Gesinnung in schöner Übereinstimmung mit der äussern Bewegung steht, sondern darin, dass Gefühle, Gesinnungen überhaupt in völliger Übereinstimmung mit dem von ihnen äusserlich Wahrnehmbaren stehen. Gefühle haben ja an und für sich nichts mit der Moral zu tun, sie werden erst moralisch oder unmoralisch durch ihre Beziehung auf die Mitmenschen und gerade diese Beziehung ist für die Anmut gleichgiltig. Was für Zwecke, Handlungen und Bewegungen haben, ist für den Begriff der Anmut gleichgiltig. Die Anmut liegt nicht im Zweck, sondern in der Art und Weise, wie das Ziel äusserlich angestrebt und erreicht wird. Deswegen fällt auch die Richtung der Bewegung, wie Schiller auch selbst bemerkt,[1]) nicht unter den Begriff der Anmut, sondern nur ihre Ausführung. Das Ziel gehört zum willkürlichen und absichtlichen Entschluss, das Anmutige ist unwillkürlich und unabsichtlich: es liegt in der Art und Weise, wie das Ziel äusserlich angestrebt und erreicht wird. Das Innere (Gesinnung im weitesten Sinn) und Äussere (Bewegung im weitesten Sinn) sollen sich in der Anmut das Gleichgewicht halten und einander entsprechen. Eine äussere Bedingung muss aber allerdings die Gesinnung erfüllen: sie muss nicht moralisch sein, aber sie muss selbst ein Gleichgewicht der Gefühle aufweisen, nur dann wird sie auch ein Gleichgewicht und Ebenmass der Bewegungen zur Folge haben können.[2]) Darin liegt auch der Gegensatz der Anmut zum Erhabenen. Das Erhabene ist ein Unmessbares, das Anmutige ist ein Ebenmässiges, Gemessenes; das Erhabene überschreitet das

---

[1]) l. c. p, 20, obgleich mit andern Worten.

[2]) Das Gleichgewicht der Gefühle braucht nicht immer ein entsprechendes Ebenmass der Handlungen und Bewegungen hervorzurufen, denn das Ebenmass der Bewegungen beruht auch darauf, dass in ihnen unwillkürlich nicht mehr Kraft angewendet wird, als zur Erreichung des Zweckes notwendig ist und das dieser Zweck ebenso unwillkürlich durch die leichtesten und einfachsten Bewegungen erreicht wird und das kann durch das Ebenmass der Gefühle allein nicht erreicht werden, dazu gehört auch willkürliche Übung oder unwillkürliche Nachahmung, die vorhergehen muss.

Mass, das Anmutige hält sich im Mass; das Anmutige ist gemessene Selbstbeherrschung seines Äussern, die zur zweiten Natur geworden ist, das Erhabene ist Anspannung aller Kräfte, selbst bis zum Verlust der Selbstbeherrschung. Das Anmutige wird also charakterisiert durch die Übereinstimmung zwischen dem Innern und Äussern, aber die Art und Weise dieser Übereinstimmung muss ein gewisses Ebenmass und relative Ruhe zeigen; relativ muss die Ruhe sein im Gegensatz zum Kontrast, von dem sich das Anmutige abhebt: auf stürmischem Hintergrunde wird auch die Anmut eine stürmischere sein können. Vor allem aber darf man der Anmut nie eine Willkürlichkeit und Absichtlichkeit anmerken, die wahre Anmut wird unwillkürlich sein und die gemachte muss es wenigstens scheinen.

§ 11. Das Tragische und Komische.

Das Tragische geht aus dem Erhabenen hervor. Es ist der Konflikt des menschlich Erhabenen, sei es mit der Natur oder mit anderem menschlich Erhabenen; in diesem Konflikt geht das Erhabene unter. Man könnte das Tragische daher auch als den Untergang des Erhabenen bezeichnen wollen, wenn dieser Begriff nicht zu weit wäre, denn wo das Erhabene ohne gewaltigen Konflikt zu Grunde geht, gehört es nicht dem Tragischen an; dieser Konflikt muss ein schwerer, gewaltiger sein, also ein Konflikt wieder mit einem Erhabenen in der Natur oder in der Menschenbrust. Auf der Bühne ist aber nur darstellbar das menschlich Erhabene (nicht das Erhabene der Natur), das gewaltigste menschlich Erhabene ist aber das moralische, daher stellt die Tragödie den moralischen Konflikt des Erhabenen dar oder eigentlich den Untergang des Erhabenen im moralischen Konflikt.[1])

Indem die Kunst das Tragische darstellt und der Beschauer (Hörende oder Sehende) es in sich aufnimmt, es nacherlebt, fühlt er sich zur Höhe des Erhabenen emporgezogen; dadurch wird er gereinigt von allen kleinlichen Leidenschaften, banausischen Zielen

[1]) Tatsächlich muss freilich der Untergang des Erhabenen nicht erfolgen (vgl. Volkelt, „Ästhetik des Tragischen“, München 1897, p. 47 ff.), aber die Gefahr muss eine wirkliche und nicht bloss scheinbare sein und das Tragische in der Darstellung hört in dem Augenblick auf, wo die Gefahr aufhört. Der Untergang des Erhabenen muss also wenigstens in der Erwartung erfolgen.

und Gedanken, die gegenüber dem Erhabenen ihren Wert verloren haben. Das ist m. E. der Sinn, in dem allein die Katharsis des Aristoteles aufrecht erhalten werden kann, wenn es auch nicht die strikte Ansicht dieses Philosophen selbst ist. Deswegen bedarf das Tragische keiner Versöhnung, denn der Zuschauer soll sie in jener Reinigung finden. Wo sie vorhanden ist, ist sie vielleicht kein Fehler, wenn sie bloss angedeutet ist. Wird die Versöhnung aber zu weit durchgeführt, dann erscheint das Tragische verwischt; der Künstler darf nur andeuten, dass mit dem bestimmten Erhabenen nicht alles Gute und Schöne untergegangen ist, dass neues Leben aus den Ruinen heraus zu erhoffen ist; führt er aber diesen Gedanken zu sehr im Einzelnen aus, so erwacht im Beschauer das Interesse für das Neue und zerstört das Interesse für das Tragische.

Den Gegensatz zum Tragischen bildet das Komische. Auch im Komischen ist ein Konflikt, aber ein Konflikt von Kräften, die keine Stärke, sondern Schwäche zeigen. Das, was im Konflikt steht, will mehr sein als es ist oder auch zugleich ein anderes sein; im Konflikt aber zeigt es, dass es viel weniger oder fast nichts ist oder etwas ganz anderes, als es sein will. Dieser Unterschied im Sein, Wollen und Wirklichsein ist das Komische. Nicht notwendig ist es jedoch, dass im Komischen stets ein Erhabenes erscheint, das sich dann als keines erweist, denn das ist nur eine Art des Komischen. Notwendig ist nur, dass eines im Gegensatz zum andern steht, oder dass beide sich zu einander im Gegensatz befinden der Quantität oder Qualität nach, tatsächlich aber fast nichts oder etwas ganz anderes sind. Der Gegensatz zum Tragischen liegt also darin, dass der Konflikt beim Komischen ein unbedeutender ist, und dass er die scheinbare Bedeutsamkeit des in ihm Befindlichen zerstört, während beim Tragischen der Konflikt das in ihm Befindliche zur Erhabenheit erhöht und in volles Licht setzt.

Daraus ergiebt sich der Begriff des Tragikomischen. Dieser besteht darin, dass das im Konflikt befindliche halb komisch, halb tragisch ist; das kann wieder dadurch entstehen, dass entweder ein Erhabenes in einem unbedeutenden (lächerlichen) Konflikt zu Grunde geht oder dadurch, dass in einem bedeutenden Konflikt ein Unbedeutendes zu Grunde geht.

Das Komische selbst kann ein subjektiv oder objektiv Komisches sein. Das objektiv Komische ist das Lächerliche,

wo das Komische am Andern hängt, ohne dass er es sein will; das subjektiv Komische entsteht, wo der Andere komisch sein will, das Komische darstellt. Zu diesem gehört auch der Witz. Im Witz liegt Absichtlichkeit, ein unabsichtlicher Witz ist eigentlich keiner. Dann gehört aber auch dazu, dass der Witz etwas Einzelnes, Augenblickliches ist, das ist die Pointe des Witzes. Ein Komisches, das sich in einer ganzen Erzählung von einigermassen bedeutender Länge entfaltet ist, ist kein Witz, sie kann höchstens eine Sammlung von Witzen sein. Der Witz ist das isolierte Moment des Komischen und eben durch diese Isolierung wirkt er packend, er muss den Gegensatz viel schärfer konzentrieren, als ein ausgeführt Komisches, sonst ist er schal.

§ 12. Der Humor.

Der Humor steht im Gegensatz zum Witz innerhalb des Komischen: sowie der Witz das isolierte Moment des Komischen ist, so ist der Humor eine ganze Lebensanschauung, die sich im Komischen entfaltet. Vom Standpunkt des Humors aus sind alle Konflikte des Lebens unbedeutend, sie laufen auf ein Nichts oder auf ein ganz anderes hinaus, als sie scheinen. Der Kampf des Lebens erscheint seiner selbst nicht wert und dadurch entsteht die Komik, dass der Kampf des Lebens sich selbst in seiner Unbedeutendheit aufdeckt: das Leben erscheint selbst als eine Komödie.

Innerhalb des Humors im allgemeinen sind aber zwei Standpunkte möglich: ein positiv idealer und ein negativ nüchterner: 1. Vom positiv-idealen Standpunkt kann das Leben als eine Komödie erscheinen, weil der es Schildernde einen erhabenen Standpunkt einnimmt, einen Standpunkt, der über das kleine Getriebe des Lebens erhaben ist: er betrachtet die Welt gleichsam von einem hohen Turme aus und sie schwindet ihm zu einem Ameisenhaufen zusammen. So erscheint ihm aller Kampf und Streit als lächerlich oder des Mitleids wert, des Mitleids, weil oft ein das Menschliche zerstörender Kampf um Nichts geführt wird. Dabei kann man aber auch sich selbst von diesem Standpunkt aus betrachten, sich in ihn einschliessen, dann verliert der Humor seine Schärfe und Bitterkeit, das Mitleid herrscht, vor allem Wehmut darüber, dass das Unbedeutende und Nichtige im Leben eine solche Rolle spielen muss. Diese Art des Humors, der Humor

im engeren Sinn zerstört die Anschauungen des wirklichen Lebens, um an ihre Stelle einen idealen Standpunkt zu setzen oder wenigstens anzudeuten.

2. Die zweite Art des Humors ist die Satyre. Auch sie betrachtet das Leben als eine Farce, in seiner ganzen lächerlichen Nichtigkeit und Hohlheit, die sich als Bedeutsamkeit des Geistes und Gefühls geben will. Doch sie ist nur negativ, sie spielt nur einen Gegensatz gegen den andern aus, ohne alles von einem höheren Standpunkt aus zu betrachten und es vielleicht in ihm zu versöhnen. Die Satyre zeigt die Nichtigkeit des Einen durch die Nichtigkeit des Andern, sie zerstört nur ohne, aufzubauen. In der satyrischen Lebensanschauung erscheint daher die eigene Person meistens von der Satyre ausgeschlossen, weil sie nicht auf einem idealen Standpunkt steht, von dem aus sie alles, auch sich selbst, umfasst. Der Satyriker steht mitten im Leben darin, bekämpft eines durch das andere, stellt aber nichts an seine Stelle. Beide Standpunkte können sich auch mengen (nicht aber organisch verbinden), wenn bald die Freude am blossen Zerstören der aufgeblasenen Nichtigkeiten des Lebens vorherrscht, bald ein idealer mitleidsvoller Standpunkt im Hintergrund das grelle Licht der Satyre gemildert erscheinen lässt. Hass und Liebe kämpfen in einer solchen Natur, aber weder die eine, noch die andere behält die Oberhand.

Damit sind die hauptsächlichsten Begriffe der Ästhetik auf Kantischer Grundlage analysiert und mit Ausschluss aller Metaphysik weiter durchgeführt. Das Prinzip oder die Prinzipien der Einteilung der Künste und die Durchführung der gewonnenen Begriffe in den einzelnen Künsten würde nicht mehr zu den allgemeinen Grundbegriffen der Ästhetik gehören.

Anhang.

Einige Bemerkungen zum Begriff des Stils.

Der Begriff des Stils wird in sehr verschiedenen Beziehungen gebraucht und im gewöhnlichen Leben oft sogar auch gleichbedeutend mit dem Begriff der Manier. Manier und Stil unterscheiden sich aber wesentlich von einander, wenn man Manier nicht in dem allgemeinsten Sinn von Art und Weise gebraucht, sondern in dem Sinn von Manieriertheit. Manier ist dann der gedankenlos von irgendwoher übernommene Stil, also ein Stil, der nicht aus der eigenen Tätigkeit des Künstlers hervorgegangen ist, der einfach nachgeahmt ist. Freilich kann auch der selbsterfundene

Stil eines Künstlers in Manier übergehen, wo dieser die Ziele, die seinen Stil geschaffen, ausser Acht lässt und ihn gedankenlos anwendet. Damit soll jedoch nicht gesagt sein, dass der Stil ein voll bewusstes Produkt der Ziele des Künstlers sein muss oder ist. In der Regel wird sogar der Künstler „unbewusst“ seinen Stil seinen Kunstzielen anpassen und auch diese selbst brauchen ihm nicht zum vollen Bewusstsein zu kommen. „Unbewusst“ heisst aber hier nicht eine eigene Art psychischer Tätigkeit, die sich von der bewussten scharf unterscheidet, sondern es fehlt nur das die einzelnen Bewusstseinsmomente in der Erinnerung zusammenfassende Bewusstsein und damit auch die Richtung, welche diese Bewusstseinsmomente einschlagen. Der Künstler lässt sich vielmehr vom konkreten Augenblicksinhalt bestimmen wie jeder Praktiker und ist sich deswegen viel weniger jener Begriffe bewusst, die durch die Zusammenfassung vieler konkreter Augenblicke entstehen können; in diesem Sinn arbeitet er „unbewusst“ und viel „Reflexion“ muss seiner Kunsttätigkeit schaden.[1]) Unter „gedankenlosem“ Arbeiten verstehe ich aber einen nahezu gänzlichen Mangel an eben dieser Reflexion auf seine Ziele, so dass nicht mehr die Reflexion wirkt, sondern ihr erstarrtes Produkt, eben die Manier. Zu viel Reflexion bewirkt einen gezwungenen Stil, der aber immer noch Stil ist, zu wenig wird zur Manier. Stil und Manier sind also Art und Weisen künstlerischer Darstellung, abhängig von den Zielen dieser Darstellung; nur wirken im Stil diese Ziele noch lebendig, wenn auch nur halbbewusst im erörterten Sinn, in der Manier ist die Art und Weise erstarrt und die Wirkung der Ziele beschränkt sich auf ein Minimum; es wird also in der Manier der durch Ziele geschaffene Stil bloss nachgeahmt.

Aber auch der Stil im allgemeinen lässt viele Abstufungen zu. Von Stil im eigentlichen strengsten Sinn kann man m. E. nur reden, wo der Zweck (die Ziele) des Kunstwerkes alle seine Teile bis ins Einzelne systematisch bestimmt, wie in der Architektur. In Malerei, Skulptur und Poesie und in beschränkterer Weise auch in der Musik lassen sich dieselben Ziele in der verschiedensten Weise äusserlich darstellen, so dass der Zusammenhang zwischen Ziel und Darstellung im Einzelnen sich viel weniger offenbart. Strengen Stil giebt es nur in der Architektur und kann (muss aber nicht) es in der Musik geben, was man in den andern Künsten oft Stil nennt, ist vielmehr Manier oder das, was ich Stilismus nennen möchte, die Unterordnung der Kunst unter ihr fremde Zwecke; so wenn die Malerei oder Skulptur sich gänzlich der Dekoration unterordnet oder wenn das Symbolische bis ins Einzelne die Oberhand behält wie bei den indischen Skulpturen. Gewiss giebt es auch in Malerei, Skulptur und Poesie Stil, aber er ist äusserlich wenig sichtbar, nur für den Kenner erfassbar und stets viel freier in seinen Formen und seiner Handhabung. Das aber, was als Stil von bestimmten Kunstschulen bezeichnet wird, ist leider in der Regel mehr Manier als Stiel, der Meister hinterlässt seinen Schülern die Manier und nur die tüchtigsten erwerben

---

[1]) Über das Unbewusste vgl. meine Abhandlung „Über das Unbewusste im Bewusstsein“, Vierteljahrsschr. f. wissensch. Philos. XXII. 4.

sich einen eigenen Stil. Die Musik allerdings kann architektonisch verfahren (Fuge) und so Stil im strengeren Sinn des Wortes haben.

Am wenigsten möchte ich deswegen das Wort Stil auf die Darstellungsweisen des Naturalismus, Realismus und Idealismus angewendet wissen, weil hier im Einzelnen die Ziele am allerwenigsten ersichtlich sind. Nicht nur, dass die genannten Auffassungsweisen in einander vielfach übergehen, auch ihr Begriff ist nur seinem allgemeinsten Charakter nach bestimmbar und im Einzelnen seine Wirkung oft gar nicht nachweisbar. Ein durchgängiger Zusammenhang zwischen dem Charakter dieser Kunstrichtungen und dem Detail ihrer Durchführung ist also nicht ersichtlich.[1] Das Wort Stil ist allerdings der Dichtkunst (Poesie und Prosa auch Wissenschaft) entnommen und doch ist es auch hier wünschenswert, dass sich der Stil nicht zu sehr in Einzelheiten geltend macht, sonst wird er zur Manier. Die Mannigfaltigkeit der Ausdrucksweise im Einzelnen ist hier stets wünschenswert und je weniger der architektonische Aufbau sich in Kunstwerken der Poesie und Prosa bis ins Einzelne geltend macht, desto mehr werden diese Kunstwerke den Eindruck der Lebendigkeit machen. Deswegen braucht nicht geleugnet zu werden, dass auch in der Architektur ihre Ziele und Zwecke namentlich in der Ornamentik eine grosse Mannigfaltigkeit der Darstellung zulassen, aber immer ist hier der Zusammenhang zwischen Ziel und Darstellung vielmehr bis ins Einzelne ersichtlich, als bei den anderen Künsten, vielleicht mit Ausnahme der Musik, weil auch ihr im Grossen und Ganzen der Nachahmungscharakter abgeht und vor allem ist es kein Fehler, wenn dieser Zusammenhang bei der Architektur bis ins Einzelne sichtbar wird, es ist vielmehr ein Vorzug. Die nachahmenden Künste, die zum Vorwurf das Leben haben, müssen auch seine Beweglichkeit und Mannigfaltigkeit nachahmen und die Art und Weise der Darstellung muss möglichst in den Hintergrund treten, wo sie sehr sichtbar wird, ist es nicht ein Vorzug, sondern ein Fehler.

Deswegen ist Stil im strengsten Sinn nur bei der Architektur zu finden und man kann seinen Begriff am besten hier studieren: man wird dann auch in den andern Künsten dieselben Elemente wiederfinden, deren Hervortreten aber im Einzelnen dann stets als Fehler erscheinen muss.

Bei der Analyse des Begriffes „Stil" will ich mich daher an sein Vorkommen in der Architektur halten. Ich gehe dabei auf eine Arbeit zurück, die, wie ich glaube, in sehr klarer und fasslicher Weise (auf Semper fussend) den Stil in Architektur und Kleinkunst erläutert.[2]

Die Stilgesetze hängen entweder von Stoff und Zweck des Kunstwerkes ab, das sie schaffen sollen („allgemeinen Stilgesetze"), oder von Einflüssen, die zwar von aussen an das Kunstwerk herantreten aber natür-

---

[1] Ich kann mich daher mit den Erörterungen Volkelts „Ästhetische Zeitfr." 4. Vortr. „Die Stile in der Kunst" nicht ganz einverstanden erklären.

[2] Zdenko v. Schubert-Soldern, Ein Beitrag zur Charakteristik der Stilgesetze. Prag 1892. Verl. Dominicus. Dann auch desselben Verfassers Arbeit: Was ist Stil? Sonderabdruck aus der „Allgemeinen Bauzeitung", Heft 1. 1904 (im wesentlichen gleichen Inhaltes mit der vorigen).

lich auch Zweck und Stoff bestimmen („spezielle Stilgesetze“, man kann wohl besser sagen historische Stilgesetze).[1] Es wäre ein Fehler, zu glauben, dass sich in einem Kunstwerk Stoff, Zweck und äussere Umstände in ihren Wirkungen genau trennen liessen; die Idee beeinflusst ebenso in jedem Augenblick der Ausführung den Stoff wie der Stoff immerfort während ihrer Gestaltung die Idee modifiziert; denn Stoff und Idee verhalten sich zu einander wie Technik und Komposition. Deswegen wird man m. E. im Einzelnen nie bestimmen können, wie viel bei einem Kunstwerk auf Rechnung des (materiellen und auch geistigen) Stoffes und wie viel auf Rechnung der Idee zu stehen kommt.

Der Stoff bestimmt die Technik im materiellen Sinn, eine Bearbeitung des Stoffes, die seiner Natur zuwider ist, wird niemals zu einem bis ins Einzelne durchgeführten Kunstwerk führen können; soweit sie aber dem Stoff entgegen doch ein Kunstwerk schafft, fühlt sich der Kenner wenigstens, dadurch, dass dem Stoff Gewalt angetan wird, unangenehm berührt, so z. B. wenn der Holzschnitt auf Steinskulptur angewendet wird.[2] Doch vor allem lassen sich gewisse Arten der Technik überhaupt nicht auf gewisse Stoffe anwenden, so kann man in Marmor nicht giessen, in Kohle nicht mahlen und in Ölfarbe nicht zeichnen. Hier sind also ganz verschiedene Arten der Technik durch den Stoff erforderlich und sie ergeben mit Notwendigkeit einen bestimmten Stil, der bis zu einem gewissen Grade auch das Detail bestimmt. Dieser rein vom Stoff abhängige Stil ist notwendig, er kann vom Künstler mehr oder weniger frei gehandhabt werden, aber er kann nicht ausser Acht gelassen werden, selbst wenn der Künstler die Absicht hätte, es zu tun. Dagegen kann der Holzschnitzer seine Technik bis zu einem gewissen Grade auf Marmor übertragen, der Maler in Öl seine Technik auf Wasserfarben übertragen; soweit der Künstler so etwas überhaupt tun kann, wird er sich nur selbst im Licht stehen, aber er kann es wenigstens tun und tatsächlich haben solche Übertragungen der Technik von einer Kunst auf die andere stattgefunden, freilich nicht zum Vorteil der Kunst. Sie waren sogar historisch notwendig, wo man von der Bearbeitung eines bekannten Materials, z. B. Holz, zur Bearbeitung eines kunsttechnisch noch unbekannten Materials, z. B. Stein, überging; man wandte dann eben, so gut es ging, die Technik des einen Stoffes auf die anderen an, bis der Stoff mittels der Erfahrung sich seine eigene Technik schuf.[3] Dann giebt es auch einen Teil der Technik, der vielen Stoffen gemeinsam ist. Holz-, Stein-, Metallarbeiten haben z. B. (also die Plastik) der Malerei gegenüber ihre eigene Technik und einen darauf beruhenden Stil, der natürlich auch wieder bis zu einem gewissen Grad übertragbar, teilweise aber nur

[1]) In der zweiten Abhandlung p. 5. Vgl. auch Gottfr. Semper, Der Stil. Frankfurt a. M. 1860. I. p. 7 f.

[2]) Wie sehr das Material den Stil beeinflussen kann, sieht man an der ägyptischen Skulptur. Vgl. Semper l. c. I. p. 104 f.

[3]) Semper l, c. II. p. 209 f. Übertragung der Holztechnik auf Poros und von da auf Marmor: „Der Kalbträger“, Museum auf der Akropolis in Athen.

in der Malerei oder nur in der Plastik durchführbar ist. So kann man natürlich auch von einem musikalischen, poetischen, architektonischen und einem Stil der bildenden Künste überhaupt reden, der rein auf ihrer Technik beruht und notwendig ist; teilweise kann aber die Technik auch hier von einer Kunst auf die andere übertragen werden und endlich haben natürlich alle Künste auch eine gemeinsame Technik, die sich freilich auf wenige gemeinsame Züge beschränken muss, denn gemeinsam ist eigentlich allen Künsten nur, dass ein Stoff durch eine Idee gestaltet und die dabei vorhandenen stofflichen Schwierigkeiten überwunden werden müssen.

Dasjenige aber, was den Stoff gestaltet, ist die Idee, die Vorstellung im Gegensatz zur Wahrnehmung. Die Vorstellung hat also die Wahrnehmung zu verändern; sie muss es auch da tun, wo sie die Natur nachahmt, denn die Auffassung der „Natur" ist eben ihre Wiederspiegelung in der Vorstellungswelt, ja die nachgeahmte Natur ist zum grossen Teil selbst Vorstellung. Die Vorstellung kann aber nicht unmittelbar auf die Wahrnehmungswelt einwirken, sie kann es nur mittels des Leibes. Die Teile des Leibes, die dabei unmittelbar tätig sind, sind hauptsächlich Auge, Ohr und Hände, wobei es von der Kunst abhängt, in welcher Weise Teile des Leibes und ob sie überhaupt angewendet werden.[1]) Ausser diesen Teilen sind aber immer noch (ausser bei Schauspielkunst und Tanz) vermittelnde Instrumente notwendig, um den Stoff zu gestalten. Die Handhabung dieser Instrumente mittels des Leibes ist bedingt durch die Kunstfertigkeit. In der Dichtkunst ist diese Kunstfertigkeit eine reine Äusserlichkeit (das Schreiben), während sie bei Schauspielkunst und Tanz das Kunstwerk selbst bildet. Der Stoff der Dichtkunst ist eben kein der Wahrnehmungswelt angehörender, sondern die menschliche Vorstellungswelt selbst, Idee und Stoff fallen hier zusammen; bei der Schauspielkunst und dem Tanz fehlt das Instrument der Bearbeitung, weil hier der materielle Stoff und das Kunstwerk selbst äusserlich im Leibe zusammenfallen. Die Schauspielkunst stellt aber durch den Leib die Innenwelt dar, bei der Tanzkunst bleibt das Kunstwerk mehr ein äusserliches, obgleich auch hier die Innenwelt mitspricht und wo die Tanzkunst zur Mimik wird, bildet sie den Übergang zur Schauspielkunst sowie ihre Verbindung mit der Musik ihren inneren Gehalt hervorhebt.

Die Instrumente nun wie die Kunstfertigkeit, mit der sie gehandhabt werden, drücken dem Kunstwerk ebenfalls einen bestimmten Stil auf. Aber auch hier soll der Charakter des Instrumentes bei der Architektur und bei der Musik sich in stärkerem Masse kundgeben als bei den andern Künsten, soweit sie Instrumente anwenden; am allermeisten ist das bei der Musik der Fall, während bei der Malerei z. B. der Pinselstrich als solcher, das Struktive bei ihr nicht hervortreten darf, so interessant es für den Kenner und Künstler ist.

Die Instrumente drücken dem Kunstwerk ihren eigenen aber einen allgemeinen Stil auf, der allen Instrumenten gleicher Art in gleicherweise

[1]) Schauspielkunst, Tanz verwenden freilich den ganzen Leib und zugleich ist der Leib der materielle Stoff ihrer Kunst.

gemeinsam ist. Die Art und Weise der Handhabung dieser Instrumente prägt jedoch dem Kunstwerk den persönlichen Stil des Künstlers auf, der eben nur diesem Künstler allein eigen ist, wenn er überhaupt Stil hat. Er hat aber Stil, wo er sich diese Handhabung selbst erworben und nicht bloss nachgeahmt hat. Ich sage bloss nachgeahmt, denn ursprünglich muss jeder Kunstschüler seinen Meister in der Kunstfertigkeit nachahmen; wo er das aber nicht bloss äusserlich tut, sondern aus allen Zwecken, Zielen und Elementen sich diese Kunstfertigkeit des Meisters noch einmal aufbaut, da hat er sie dann selbst noch einmal erworben, selbst wenn sie der Kunstfertigkeit des Meisters auf ein Haar gleichen sollte, was niemals der Fall sein wird. Sich aber derart in die Kunstfertigkeit des Meisters hineindenken, dazu gehört nicht nur Kunstanlage, sondern auch Gründlichkeit und Fleiss; dann wird aber auch ein solcher Kunstschüler über seinen Meister in origineller Weise hinausgehen, ob er es ursprünglich beabsichtigt hat oder nicht. Heute allerdings, wie es scheint, will der Kunstschüler oft den Meister an Originalität übertreffen, bevor er ihn noch gründlich kennen gelernt hat, weil er nicht weiss, dass er ihn überhaupt nur soweit übertreffen kann, als er ihn gründlich kennt.

Zweck, Ziel und geistiger und materieller Stoff des Kunstwerks hängen aber selbst wieder von Zeit, Ort und Kultur jener Gemeinschaft ab, in der sie erzeugt werden.

Sowie in der Wissenschaft nicht alle Konsequenzen einer neu aufgetauchten Tatsache oder einer neuen Gesetzmässigkeit auf einmal gezogen werden, sondern erst allmälig und wie schliesslich auch in der Wissenschaft eine neue Idee in ihrer Anwendung übertrieben wird, bis sie sich selbst ad absurdum führt, so ist es auch in der Kunst. Zwecke und Ziele, die in Verbindung mit einem Stoff einen Stil geschaffen haben, rufen immer weitere Konsequenzen hervor und führen diesen Stil bis ins Einzelnste durch; dann wird er übertrieben, weil das Konsequente und Massvolle schliesslich langweilig wird, man sich dagegen abstumpft. Man bevorzugt dann gewisse Eigentümlichkeiten des Stils oder man ändert seine Regelmässigkeit mehr oder weniger willkürlich ab, um etwas Neues zu schaffen. Je willkürlicher aber diese Abänderungen werden, desto leichter stumpft man sich dagegen ab, so dass man schliesslich diesen Stil ganz verlässt, sobald von irgendwoher die Prinzipien eines neuen Stiles auftauchen. Die Zeit entwickelt also einen Stil und sie stumpft gegen ihn ab. Richtiger freilich ist es, zu sagen, nicht die Zeit bewirkt dieses, sondern die Individuen in der Zeit sowohl die Künstler, Kunstkenner, Kunstgönner und endlich das Publikum überhaupt.

Auch der Ort wirkt auf den Stil ein: erstens durch seine Nachbarschaft zu andern Orten der Kunst auf ihre Motive (Zwecke und Ziele); zweitens durch die Stoffe, die sich in materieller und geistiger Beziehung an diesem Orte vorfinden (Sagen — Marmor); drittens durch seine landschaftliche Natur, die Nachahmung und Gegensätzlichkeit bewirken kann. Denn der Kontrast ist, wie wir gesehen haben, ein Grundgesetz ästhetischer Darstellung, es muss sich daher jedes Kunstwerk von seiner Um-

gebung abheben, es kann aber doch auch wieder gleichzeitig ihr angepasst werden.[1])

Was endlich die Kultur anbelangt, so wirkt hier die Vergangenheit einer Gemeinschaft durch Auswahl der Zwecke und Ziele der Kunst auf diese ein. Der Künstler, Kunstkenner, Kunstgönner und das Publikum sind da erstens bestimmt durch das, was sie gesehen haben, was also von vergangenen Kunstwerken noch vorhanden und für sie erreichbar ist. Ihm wird vielfach die Art und Weise der Darstellung, ihre Zwecke und Ziele, oft aber auch der materielle und geistige Stoff entnommen. Alle Individuen, die sich mit Kunst beschäftigen, sind aber zweitens auch bestimmt durch ihre Lebensweise, die wieder durch die Wirtschaftsstufe und die Art und Weise ihrer Wirtschaft, der Produktion und Konsumtion von Gütern hervorgerufen wird. Denn die Kunstwerke sind ursprünglich nicht für Museen bestimmt, sondern sie wachsen aus der zu nicht-künstlerischen Zwecken bestimmten Produktion heraus, indem sie ihre Produkte in ihren Zwecken auch äusserlich hervorheben und in dieser Absicht auch schmücken wollen. Erst allmählich trennt sich das Schöne vom Nützlichen, ohne doch das letzte als notwendige Unterlage je ganz verlieren zu können.

Endlich bestimmt die Kultur die Kunst durch die Phantasiewelt, die stets mit einer bestimmten Art der Kultur und ihrer Kulturstufe verbunden ist. Hier sind es vor allen die religiösen Anschauungen und Sagen der Vergangenheit und der durch sie bedingten Gegenwart, welche auf die Ziele der Kunst einwirken. Aber auch die hervorragenden Persönlichkeiten, die Ständeeinteilung mit ihren sozialen Wertschätzungen, die wissenschaftlichen vor allen historischen und sozialen Anschauungen (natürlich fussend auf der Vergangenheit) bestimmen die Phantasie der Individuen, die sich mit Kunst beschäftigen und wirken so auch auf die Auswahl der Ziele uud Zwecke der Kunst ein. Es giebt überhaupt kein Kulturmoment, das nicht auf die Kunst einwirken könnte, die Kunst ist ein Spiegelbild ihrer Zeit, das aber als Spiegelbild keinen andern Zweck hat, als an sich zu gefallen und das meistens, wenn auch nicht immer (Schauspielkunst, Tanzkunst), fixiert erscheint. Doch spiegelt die Kunst nicht bloss die äussere Kulturwelt, sondern auch die innere ab; die innere aber ist entweder durch die äussere bestimmte blosse Phantasie oder die subjektive Wiederspiegelung der äusseren Kultur; und alles das seinen verschiedenen Seiten nach ist wieder Objekt des Künstlers und der verschiedenen Künste, die das Objektive wie Subjektive nun selbst wieder subjektiv erfassen und objektiv darstellen.

---

[1]) Zdenko v. Schubert-Soldern, l. c. p. 41 f. in der zweiten Abhandlung p. 32 f.

Das Wertsystem Hegels und die entwertete Persönlichkeit.

Von Dr. phil. M. Rubinstein.

Der vom dogmatischen Mute beflügelte Mensch wiederholte immer aufs neue seine Stürme gegen die Festung der sogenannten Welträtsel, versuchte den Strom der Weltereignisse in seiner Erkenntnis zum Stehen zu bringen, zu fixieren, die unbeugsame Wirklichkeit zu erfassen und ihr die Ketten eines Systems anzulegen — doch jedes Mal entschlüpfte sie ihm im ununterbrochenen Flusse des Geschehens und Vergehens. Dem nach Erkenntnis Lechzenden blieb nur ein Phantom der philosophischen Phantasie zurück. Neue Angriffe — neue Niederlagen; die Menschheit schien Sisiphusarbeit zu verrichten, bis endlich die kritische Philosophie in das mächtige Ringen zur Erkenntnis durch ihre Methode und Erkenntnistheorie das Licht hineintrug. Sie wies den einzigen, formalen Weg philosophischer Wirklichkeitserkenntnis, auf welchem die Philosophie neue Möglichkeiten fruchtbarer, wissenschaftlicher Arbeit erwerben konnte. Der anthropomorphistische Standpunkt und das Bewusstsein der Unmöglichkeit, die Wirklichkeit ihrem Inhalte nach zu umfassen, mussten der neuen Periode als Gebote der Vergangenheit gelten.

Dennoch kam es nach Kant zu einem neuen Aufblühen der Metaphysik. Hegel proklamierte das absolute Wissen, dessen Macht keine Schranken kennen sollte. Das Ergebnis dieses grossartigen Versuches eines neuen Titanen des Gedankens: ein neues philosophisches System in Trümmern, eine neue Enttäuschung, von der noch jetzt die Spuren in Gestalt instinktiver Abneigung gegen jeden metaphysischen Gedankenaufbau fühlbar sind. Hegel geriet in den Antagonismus zwischen Hegel — Mensch und Hegel, der das absolute Wissen zu besitzen glaubte. Das Resultat aber war, dass die elementare Grundlage des kulturellen Lebens, die freie, autonome, aus dem Bewusstsein der Pflicht entspringende

Persönlichkeit, dieser Grundwert der Geschichte — vernichtet wurde. Dieser Umstand ist umso lehrreicher, als dieser Wert gerade in einer philosophischen Lehre keinen Platz fand, die durch und durch als Wertsystem betrachtet werden muss.

Theorie und Praxis, die Welt der Ideale und die Welt der Tatsachen, das, was ist, und das, was sein soll, dieser Widerstreit lastete nach wie vor auf dem philosophischen Denken. Noch mehr: Kant und Fichte hatten diesem Antagonismus prinzipiellen Charakter verliehen. Das Sollen war der unerreichbare Stern, der den Menschen im Streben zur sittlichen Vollkommenheit leiten sollte. Und nun machte Hegel durch sein System den Versuch, den Zwiespalt der beiden Welten zu vernichten. Seine Schlusskette ist ganz einfach: dieser Zwiespalt, meint er, erschien als Endresultat einer ganz falschen Betrachtung der Wirklichkeit. Man muss nur die Wirklichkeit vernünftig ansehen, um zu entdecken, dass gerade das ist, was sein soll, und damit den Antagonismus zwischen Tatsache und Ideal aus der Welt zu schaffen. Hegel setzte zu diesem Zwecke nur in seiner eigenen Art den Kantischen Gedanken von der gesetzgeberischen Tätigkeit der Vernunft in Rücksicht auf die Natur weiter fort und zog am Ende den Schluss, dass der wahre Beweger der Welt nichts anderes sei, als der logische Begriff. Somit muss alles, was wirklich ist, an sich alle Merkmale seines wahren Schöpfers tragen. Da aber der Begriff sich nach der dialektischen Methode entwickelt, so ist eben in dieser Methode dasjenige Kriterium zu erblicken, welches die Möglichkeit giebt, die wahre Wirklichkeit zu finden. Die dialektische Entwickelung braucht nun keine Welt der Idee, des Sollens: sie geht von einem entdeckten Widerspruch aus, schafft aus den aus sich selbst hervorgebrachten Gegensätzen eine neue, aber höhere Einheit, um einen neuen Antagonismus und wieder neue, noch höhere Einheit zu erringen, in der alles Wertvolle aus der vorherigen Entwickelung bewahrt, „aufgehoben" bleibt u. s. w., ins Unendliche. Auf diese Weise gewinnt die dialektische Entwickelung eine immer reicher werdende Wirklichkeit, die eine sich unendlich verwirklichende Welt der Werte darstellt, und beide Welten sollten in dieser Synthese, in der dialektischen vernünftigen Wirklichkeit ihren Frieden schliessen. Eine solche Wirklichkeit sich unendlich verwirklichender Werte musste durch Hegels System abgebildet werden, das vom Standpunkte des absoluten Wissens geschrieben war.

Man sollte erwarten, dass in einem Wertsystem, und noch dazu in einem solchen, das durch und durch von kulturhistorischem Charakter durchdrungen ist, auch der Grundwert des kulturellen historischen Lebens die freie autonome Persönlichkeit Platz finden müsste, da ohne diesen Wert das Leben jeden Sinn verlöre. Aber der Standpunkt des absoluten Wissens und besonders die notwendige Entstehung der Werte in der Hegelschen Weltentwickelung vernichtete vollständig den Wert der Persönlichkeit. Ich versuchte schon in meiner Abhandlung „die logischen Grundlagen des Hegelschen Systems und das Ende der Geschichte“[1]) zu zeigen, zu welchen Gewaltschlüssen und zu welchen Widersprüchen mit sich selbst Hegel durch die dialektische Methode und den Standpunkt des absoluten Wissens geführt wurde. Im vorliegenden Aufsatz möchte ich die Stellung der Persönlichkeit in Hegels System kurz skizzieren und die Gründe aufzeigen, durch welche diese Stellung bedingt war.

Schon in den Behauptungen, die Hegel in Bezug auf die menschliche Erkenntniskraft macht, äusserte sich scharf der Grundgedanke von der Schwäche des menschlichen Geistes. Den stolzen Worten der Berliner Rede gegenüber, die ziemlich einsam dastehen, tritt eine düstere Reihe späterer Aussprüche, welche — und vom Standpunkte der logischen Grundlagen des Hegelschen Systems ganz folgerichtig — die volle Machtlosigkeit der menschlichen Erkenntnis feststellen. Die Philosophie wurde der Gewalt der Zeit, und zwar *ihrer* Zeit unterworfen. „Jede Philosophie ist Philosophie ihrer Zeit“. Noch mehr: Hegel identifiziert die Philosophie mit ihrer Zeit. Auf diese Weise verlor die Persönlichkeit ihr Heiligtum, den einzigen Weg zum Siege über die alles zermalmende Zeit. Es blieb dem erkennenden Menschen nichts in der Erkenntnis übrig, denn sie musste ja sich nach derselben dialektischen Methode entwickeln, deren Macht alles und besonders die Entwickelung der Begriffe unterworfen wurde. Das Wesen der Begriffe bestand ja in der Dialektik. Die dialektische Entwickelung aber bewegte sich durch den Widerspruch und mit unbeugsamer Notwendigkeit. So musste auch das theoretische Schaffen des Menschen, die Schöpfung der Begriffe notwendig der Machtsphäre der freien autonomen Persönlichkeit entrissen und dem Wert der Persönlichkeit durch die dialektische Methode der Todesstoss versetzt werden.

[1]) Kantstudien XI, 1, S. 40—108.

So stand es um den Wert der Persönlichkeit in Rücksicht auf Erkenntnis. Auch aus der Geschichte musste sie verschwinden, insofern wir in ihr bewusste von bestimmten Zielen geleitete Tätigkeit suchen. Gerade hier in der Auffassung des geschichtlichen Lebens, in dieser eigentlichen Sphäre der menschlichen Interessen und Handlungen zeigte es sich mit voller Klarheit, dass es im Wertsystem Hegels für den Wert der Persönlichkeit keinen Platz geben konnte. Denn dieser Wert der Persönlichkeit hängt direkt von der Anerkennung der Zwecke, der noch nicht verwirklichten Werte, des Sollens ab, die dialektische Methode aber mit ihrer Notwendigkeit des Fortschritts und der Entwickelung aus dem Widerspruche schnitt diesen Lebensnerv der wertvollen Persönlichkeit durch und degradierte sie zum Instrumente der absoluten Idee. Schon die Beispiele, die Hegel zur Erläuterung der Rolle der Persönlichkeit in der Geschichte anführt, bezeugen beredt genug ihre Nichtigkeit in seiner Auffassung. Man erinnere sich nur an das Beispiel des Hausbaues, dem Eisen, Holz, Feuer und Wasser dienen, um am Ende „eine Gewalt gegen sich selbst“ zu erschaffen. Die Persönlichkeit tritt in der Hegelschen Geschichtsauffassung immer nur auf, um für den Weltgeist sozusagen die Kastanien aus dem Feuer zu holen. „Die Idee bezahlt den Tribut der Vergangenheit nicht aus sich, sondern aus den Leidenschaften der Menschen.“[1]) Und die Rolle der Persönlichkeit konnte keine andere sein, weil sie durchaus durch die dialektische Methode bedingt war. In der Tat: Die historischen Ereignisse entwickeln sich fortschreitend mit dialektischer Notwendigkeit und es bleibt der Persönlichkeit nichts übrig, als sich ihrem Schicksale zu beugen. Denn sie ist nicht nur im Stande, mit ihrem zielbewussten Streben von dem bestimmten Pfade der dialektischen Entwickelung selbständig abzuweichen, sie kann auch nicht zurückbleiben. Ihre Tätigkeit schmilzt zu einer Art Illusion zusammen, einem Haschen nach Seifenblasen, weil das wahre Ergebnis dieser Tätigkeit in keinem Zusammenhange mit den Bestrebungen des Menschen steht. Seine Interessen und Handlungen stellen nur Material dar. Der Mensch hat nichts, um dessen willen er handeln könnte; denn das wirklich gute, die allgemeine göttliche Vernunft ist auch zugleich die Macht, sich selbst in die Wirklichkeit zu übersetzen.[2]) Was sein soll, das war, ist und wird zur

[1]) Philosophie der Geschichte, 2. Aufl., S. 41 f.

[2]) Ibid. S. 45.

entsprechenden Zeit sein. Ob die Individuen es wollen oder nicht, ob sie es als Ziel anstreben oder nicht, das bleibt völlig gleichgültig. Und wenn Hegel von den „welthistorischen Individuen“ spricht, so geschieht das im schreienden Widerspruche zu seinem ganzen System. Es wäre vergeblich, den Wert der Persönlichkeit durch den Hinweis retten zu wollen, dass Hegels Wertsystem eine Werttotalität ist und in ihr alle Werte in ihrer Individualität „aufgehoben“ sind; dass also die Persönlichkeit, indem sie das Allgemeine als ihr Ziel betrachtet und anstrebt, sich auf diese Weise auch Einwirkung auf den Gang der Gesamtentwickelung sichert. Das wäre vergeblich, sagen wir, weil in Hegels System Persönlichkeit als Selbstzweck absolut undenkbar ist, und ausserdem, ihr fehlt jede Möglichkeit einer freien, durch das Bewusstsein der Pflicht geleiteten Tätigkeit, weil der Begriff dessen, was sein soll, was aber noch nicht ist, für Hegel rein absurd ist. Eine Entwickelung aus dem Sollen giebt es für ihn gar nicht, denn „was die Welt bewegt, das ist der Widerspruch“. Somit verliert auch hier, in ihrem spezifischen Gebiete die Persönlichkeit vollständig ihren Wert.

Die Philosophie des Rechtes liefert nur ein neues Beispiel dieser Vernichtung des Wertes der Persönlichkeit. Auch hier stellt nicht das menschliche Individuum, sondern der Staat, diese „konkretisierte Sittlichkeit“, den Zweck dar. Nicht der Staat — für die Persönlichkeit, sondern die Persönlichkeit — für den Staat, — das ist der Schluss aus seiner Rechtsphilosophie. Die Persönlichkeit als solche, und auch als Mitglied der Familie erscheint für Hegel als unwirklicher Schatten. Die absolute Idee steigt nicht in ihrer Entwickelung in den Rahmen der Nation und des Staates bis zum Individuum hinab. Die niedrigste Stufe ihrer Vertiefung in das Leben des Volkes stellt eine Klasse dar, oder in politischer Sprache: — der objektive Geist steigt nur bis zu Ständen herab, nicht niedriger.[1]) Deshalb kommt auch hier das Individuum nicht zu seinem Rechte. Seine Beteiligung am politischen Leben äussert sich mittelbar in der Zugehörigkeit zu einem bestimmten Stande. Nur Stände haben das Recht, sich unmittelbar an dem politischen Leben zu beteiligen.

Jedoch vermochte Hegel nicht auf diesem spezifischen Gebiete der menschlichen Tätigkeit seinen Standpunkt ganz zu be-

---

[1]) Vgl. Phänomenologie des Geistes, S. 336, 346, 351.

haupten und sein Staat nahm allmählich die ihm so verhasste Form des unverwirklichten Ideals an. Nun treten die welthistorischen Individuen auf; den Staatsmännern wird es ausnahmsweise möglich, in die Zukunft hineinzublicken und dasjenige anzustreben, was sein soll. Die absolute Vernunft wird schon nicht selten mit der gewöhnlichen menschlichen verwechselt, die vernünftige Wirklichkeit nähert sich bedenklich der spiessbürgerlichen, und schliesslich bleibt Hegel in seiner Philosophie der Geschichte vor dem Dilemma stehen: entweder zum Begriffe einer freien autonomen Persönlichkeit zu greifen, ohne die das geschichtliche Leben keinen Sinn hätte, dann aber die dialektische Grundlage aufzuopfern und den Begriff des Sollens einzuführen: oder diese Grundlage beizubehalten und dann die Geschichte mit der germanischen Periode zu beschliessen. In diesem Falle wären aber dem dialektischen Gesetz Ketten angeschmiedet, denn dieses Gesetz verlangt unendliche Entwickelung. Weil Hegel den Begriff des Sollens und der noch nicht verwirklichten Zwecke ausschloss, vernichtete er im Grunde den Wert der Persönlichkeit. Und das liegt tief in den Grundprinzipien des Systems begründet.

In der Tat, die absolute Idee nahm mit dem Übergange aus dem formalen, logischen Gebiete in die Natur- und Geistesphilosophie immer mehr metaphysischen Charakter an. Dieser aber verdrängte den Wert der Persönlichkeit, da sie ihres Selbstzwecks beraubt war und nicht bloss in eine Werttotalität eingehen musste, die alle individuellen Werte in einem harmonischen Ganzen umfasste, sondern auch in eine metaphysische Wesenheit. Weiterhin — die unbeschränkte Herrschaft des absoluten Geistes bekam auch das Gebiet des Wissens unter ihre Gewalt und drängte Hegel den Standpunkt des absoluten Wissens auf. Auf diese Weise verlor die Persönlichkeit ihr teuerstes und wertvollstes Gebiet. So konnte das menschliche Individuum nur als Bestandteil des Weltganzen, nicht als Persönlichkeit in das Hegelsche Wertsystem aufgenommen werden, denn ihre wesentlichsten Prädikate wurden ihr prinzipiell abgesprochen. Wegen seiner Grundprinzipien, vermochte Hegel, wie wir sahen, nicht den Wert der Persönlichkeit zu behaupten. Zahlreiche Versuche, ihr einen Platz in seinem System zu finden, führten ihn nur zu direkten Widersprüchen, die um so grösser wurden, je näher er an das Gebiet der Philosophie der Geschichte und des Rechtes herantrat. Geniale Schöpfungskraft und äussere Harmonie des Systems ver-

mochten nicht die Erbsünde der Hegelschen Philosophie zu sühnen: 1. den Standpunkt des absoluten Wissens, das dem Menschen unzugänglich ist, und 2. die Notwendigkeit der progressiven Entwickelung, welche durch dialektische Methode hervorgezaubert werden musste. So kam Hegel zu der Vernichtung des Wertes der Persönlichkeit, womit er eigentlich die ganze Sphäre des kulturellen geschichtlichen Lebens sinnlos machte.

Rezensionen.

Windelband, Wilhelm. Die Philosophie im deutschen Geistesleben des XIX. Jahrhunderts. Fünf Vorlesungen. Tübingen, Verlag von Mohr, 1909. (120 S.)

Die Geistesgeschichte des neunzehnten Jahrhunderts, dieses in kultureller, besonders in intellektueller Hinsicht so polyphonen und formenreichen Jahrhunderts zu schreiben, ist keine leichte Aufgabe. So mannigfaltig verflechten und durchdringen hier die verschiedenartigsten Einflüsse einander, dass es oft sehr schwierig ist, die Fäden zu entwirren und die grosse, gerade Linie der Entwicklung zu gewinnen. Und ausserdem gerät eine solche Darstellung leicht in Versuchung, ungerecht und misstrauisch gegen die Gegenwart zu werden, ihre Ansprüche zugunsten der Vergangenheit zu verkürzen. Denn diese Vergangenheit erreichte in den Schöpfungen der klassischen und romantischen Philosophie eine Höhe, von der das spätere Zeitalter schroff herabsank. Allerdings geht es seit ein paar Dezennien wieder aufwärts. Aber noch ist die Höhenlage, in der sich das Denken vor einem Jahrhundert und darüber bewegte, lange nicht erreicht.

Windelband hat es unternommen, im Rahmen eines kleinen Bändchens das geistige Ringen dieses Jahrhunderts zu schildern. Und man kann sagen, dass er all die eben bezeichneten Klippen glücklich gemieden hat. Wohl verhehlt er es nicht, dass es sich um keine aufwärts steigende Entwicklung handelt: aber es ist dennoch eine Entwicklung, das heisst ein Fortschreiten zu neuen Gesichtspunkten. Windelband war freilich berufen, die Geschichte dieser Zeit zu schreiben, soweit sie in philosophischen Gebilden kristallisiert. Ihm danken wir wohl die glänzendste und unmittelbarste Darstellung des klassischen und romantischen Idealismus, der von Kant bis Hegel reicht und in Feuerbach abklingt. Von solchen Voraussetzungen aus liess sich ein souveräner Blick über die verschiedenen Richtungen und Strömungen gewinnen, der einerseits einen zusammenfassenden Aspekt bot, andrerseits ihre geheimen Wurzeln entblösste. Und so muss als erster und entscheidender Vorzug des Buches hervorgehoben werden, dass es seinen Stoff unter wahrhaft weite und grosse Perspektiven rückt. Es geht von jenem Phänomen aus, das gleichsam als ein Leitmotiv die kulturelle Situation der Gegenwart beherrscht: der Rückkehr zum Idealismus, der Neuromantik. Das intensive Interesse, das wir heute dieser Epoche entgegenbringen, treibt uns dazu, ihr Wesen möglichst tief festzuhalten. Dem Zwecke seiner Schritt entsprechend, verliert sich Windelband hier nicht in Abstraktionen, er sucht die geistige Atmosphäre zu schildern, in der diese grossen Schöpfungen entsprangen. Als ästhetisch-philosophisches Bildungssystem, als eine Kultur der reinen Innerlichkeit, die sich mangels einer äusseren, sozialen und politischen Entfaltung lediglich in der Tiefendimension entwickelt, wird zunächst die Kultur des romantischen Idealismus charakterisiert. Den grossen Wendepunkt, zugleich die Quelle der neuen Werte, bezeichnet die Kantische Philosophie. Durch sie waren die beiden Hauptströmungen des achtzehnten Jahrhunderts, des Aufklärungszeitalters, in das gemeinsame Bett des Kritizismus geleitet worden: die rationalistische Strömung, die sämtliche

körperlichen und geistigen Gebilde restlos mit mathematischer Strenge begreifen wollte, und die mystische Strömung, die gerade das Recht des Individuellen, in seiner Eigenart und Einzigkeit Unbegreiflichen verteidigte. Die Art, in der Kant beide Motive aufnahm, war allerdings gleichbedeutend mit ihrer absoluten Trennung; das individuelle Sein als solches, die eigentliche Wurzel des Dingansichbegriffes, war die Grenze, vor der das Erkennen Halt machen musste. Bei dieser schroffen dualistischen Scheidung konnte aber die neue Generation nicht zur Ruhe kommen. Ihr schwebte ein Ideal vollendeter Einheit und Synthese vor, wie es in seinem Schaffen und Leben Goethe verwirklicht zu haben schien. Dies Ideal war die Sehnsucht der Romantik und aus ihm lässt sich auch ihre politische und religiöse Haltung, wo allem der von Hegel ausgebildete Staatsgedanke erklären. Der Hegelianismus bezeichnet den Gipfelpunkt, zugleich aber auch die Überwindung der Romantik. Eben der Umstand, dass er den rationalistischen Grundgedanken ins Extrem überspannt hatte, musste, als das Vertrauen in die Allmacht der Vernunft sich getäuscht sah, zu einer Reaktion führen. Schon Hegel hatte der individuellen Mannigfaltigkeit der Natur ein Moment der Zufälligkeit zuerkannt, das der Geist nicht zu bewältigen vermag. In diese Lücke drang mit steigender Intensität der Irrationalismus ein, der einerseits zu materialistischen Konstruktionen führte, andrerseits den Pessimismus vorbereitete. Schopenhauers Philosophie konnte erst jetzt zur Anerkennung gelangen, wo der Glaube an die innere Logizität und Zweckmässigkeit alles Seins im Erlöschen war. So vereinigen sich auch hier die verschiedenen geistigen Strömungen, es ergiebt sich die eine als Konsequenz der anderen. Mit dem Überhandnehmen der praktischen, politischen und nationalen Interessen vollzog sich eine noch radikalere Abwehr von der idealistischen Lehre, die sich insbesondere im Heraufkommen des Positivismus äusserte. In seinem Gefolge erschienen Historismus und Psychologismus. Diese Tendenzen bedeuten den Verzicht auf eine geschlossene Weltanschauung überhaupt, sie suchen bloss die historischen Bedingungen zu erklären, aus denen eine solche hervorgeht, oder sie verlieren sich in individualpsychologischen Einzeluntersuchungen. Beide Male wird der objektive, der absolute Gehalt der Weltanschauung preisgegeben, sie wird bloss als vergänglicher Ausdruck bestimmter anthropologischer Zuständlichkeiten betrachtet. Dadurch sank der philosophische Betrieb auf sein tiefstes Niveau, von dem er sich allmählig wieder erheben sollte. Dies geschah durch die Rückkehr zum Idealismus, die ihrerseits in der voluntaristischen Richtung der Zeit trotz der anfänglichen Gegensätzlichkeit wirksam vorbereitet wurde. Die universale Bedeutung, die der Wille erlangte, forderte als Ziel seiner Wirksamkeit ein neues Wertsystem. Am intensivsten verkörpert Nietzsche dies titanische Ringen nach neuen Werten, das aber in eine einseitige Verurteilung des reinen Erkennens zugunsten des Willens auslief, zugunsten jener praktischen Gestaltung, der das neue Deutschland als politische Schöpfung entsprach. Der letzte Aspekt, in den das Buch mündet, ist sonach die Forderung, diese Einseitigkeit zu überwinden, freilich ohne Preisgabe ihres berechtigten Momentes. So zeigt Windelbands neueste Schrift nicht allein eine souveräne Beherrschung des ungeheuren Stoffgebietes in Form und Inhalt und eine Fülle glänzender Gesichtspunkte, sie kann uns auch zur Wegweiserin für die Zukunft dienen.

Wien. Oscar Ewald.

Becher, Erich. Philosophische Voraussetzungen der exakten Naturwissenschaften. Verlag von Joh. Ambrosius Barth. Leipzig 1907. (V u. 243 S.)

Dies sehr bemerkenswerte Buch hat nicht nur viel zu sagen, sondern hat es auch in einer vortrefflichen Form zu sagen. Becher hat jenen Sinn für die Architektonik des Gedankens, den man in den meisten erkenntnistheoretischen Schriften zu seiner Unbequemlichkeit vermisst.

Einen gewissen Fehler dieses Vorzuges hat B. auch. Da er den Sinn immer auf das Wesentliche richtet, so begegnet es ihm manchmal, dass er Dinge, die nicht direkt in den Gedankenfortschritt gehören, über die aber dennoch allerlei gesagt werden müsste, etwas kurz behandelt. Diesem geringen Fehler könnte in einer sehr zu erwünschenden zweiten Auflage durch längere, an den Schluss verwiesene Anmerkungen abgeholfen werden.

Nach einer, über die Tendenz des Ganzen orientierenden Einleitung, giebt Verf. in Abschnitt II eine Betrachtung über den Wert der Hypothesen. Becher führt hier Gedanken Comtes, Mills, Benno Erdmanns mit kritischem Geschick weiter und gründet schliesslich das Werturteil über die Hypothesen auf den mathematischen Begriff der Wahrscheinlichkeit. Hypothesen sind von Fiktionen unterschieden, die nach dem Gesichtspunkt der Zweckmässigkeit beurteilt werden. — Da man übrigens bis heute keine allgemein anerkannte Definition der Wahrscheinlichkeit hat, so erwartete ich eigentlich eine Schlussbemerkung zu II über den Wahrscheinlichkeitsbegriff. — Dieser allgemeinen Erörterung des Wesens der Hypothese überhaupt folgt in Abschnitt III eine Kritik der Grundhypothese aller Einzelwissenschaften, der von der Realität der Aussenwelt. Mit Recht misst der Verfasser hier der Frage nach der Realität des Ausdehnungsbegriffes die grösste Bedeutung bei, denn die Weltanschauung der Mechanik kann in der Phantasie kühner Forscher vielleicht der Begriffe „Kraft und Masse" entraten, ja, sie kann gar in Begriffsgebilden, die genialen Visionen gleichen (Zeno — Clifford — Minkowski, und denen vielleicht gar die Zukunft gehört?) das, was sonst durch den Begriff „Bewegung" bezeichnet wurde, durch formale statische Eigentümlichkeiten ersetzen, mit denen sie die Zeit und den Raum behaftet, nimmer aber kann sie ohne den Ausdehnungsbegriff auskommen. Immerhin aber bin ich nicht ganz einverstanden damit, dass Becher so leicht über Zenos kühne Zweifel hinweggeht. Becher schreibt: „Jene alten Sophistereien von der begrenzten oder unbegrenzten Teilbarkeit eines Ausgedehnten können auf die empiristische Naturforschung keinen Eindruck machen. Das mathematisch geschulte Denken merkt leicht, wo dabei der Fehler steckt." Wirklich? Ist diese Leichtigkeit nicht vielleicht eine schmerzliche Tugend, nämlich eine notwendige Genügsamkeit des quantitativen Denkens? Man vergleiche: Russel, Principles of Mathematics, S. 347 ff. — Die Aporien, die III aufgestellt hat, finden in IV ihre Prüfung. Diese Prüfung ist ein Meisterwerk des Aufbaus. Becher geht von zwei zuzugebenden Gruppen der Gewissheit: der des unmittelbar dem Bewusstsein Gegenwärtigen und der der logischen Axiome aus und sucht von da aus die beiden andern Dimensionen des Erlebens oder vielmehr die zwei Richtungen in der Zeitdimension des Erlebens zu konstruieren. Sein Hilfsmittel ist dabei die Forderung einer möglichst geringen Lückenhaftigkeit unserer Erfahrung. Er kommt so, auf Grund der Erinnerungsdeutung zur Konstruktion einer Vergangenheit des individuellen Bewusstseins, auf Grund der Deutung des Wissens zur Fortsetzung des Gegenwartspunktes in die Zukunft. Diese Gruppen der Gewissheit können, wie die geometrischen Axiome, nicht auseinander abgeleitet werden; dafür aber widersprechen sie auch einander nicht. Wir haben solchermassen anerkannt die Möglichkeit eines Wissens vom ganzen individuellen vergangenen, gegenwärtigen und zukünftigen Bewusstsein. Aber Becher führt uns weiter mit seinem Prinzip: die Lücken in der Regelmässigkeit des Geschehens auszufüllen,[1]) d. i. mit dem Kantischen Prinzip der Einheitlichkeit der Erfahrung auch dazu, die Existenz fremder Bewusstseine als eine höchst wahrscheinliche Hypothese an-

---

[1]) Becher sagt: „Regelmässigkeitsvoraussetzung". Die Sache ist klar und die Bezeichnung eindeutig; trotzdem meide ich sie, denn das Wort gehört zu denen, die geschrieben oder gedruckt; eine Art von Perspektive gewinnen.

zunehmen. Wir haben nun schon eine ganze Reihe von Punkten der Linie gefunden, die die Kontinuität unserer Erfahrung vorstellen mag; dennoch aber fehlt noch eine gewisse Punktmenge. Soll daher die Linie perfekt werden, sind aber andererseits alle Punkte, die auf Rechnung des Bewusstseins kommen, eingetragen, so bleibt nichts, als den Rest der Punkte ausserhalb des Bewusstseins zu suchen. Wir nennen daher diese neuen Antecedenzien unserer Wahrnehmung die Aussenwelt. Ein letzter Schritt endlich geschieht dadurch, dass die Aussenwelt als Ursache unserer Wahrnehmung aufgefasst wird. Die nächsten beiden Abschnitte befassen sich damit, die spezielle Natur der als wahrscheinliche Hypothese anerkannten Aussenwelt festzulegen. Abschnitt V handelt von der allgemeinsten, der raumzeitlichen Beschaffenheit der Aussenwelt. Es ist dem Verfasser wohl nicht entgangen, dass an diese Stelle eigentlich eine ganze Philosophie der Mathematik gehörte. Jedoch merkt man den Becherschen Aufstellungen an, dass ihnen mehr Überlegungen zu Grunde liegen, als er hat zu Papiere bringen wollen. Becher entscheidet sich folgendermassen: „Wie die eindeutige Bestimmtheit der Wahrnehmungen fordert, dass dem Auseinandersein der Wahrnehmungselemente in den Sinnenräumen ein Unterschied in der Aussenwelt' entspricht, so muss auch dem Auseinandersein zweier Wahrnehmungselemente in der Zeit, dem Nacheinander, dem zeitlichen Unterschied ein Unterschied in der etwaigen zeitlosen Welt korrespondieren". Ich glaube, diese Becherschen Gedankenfolgen würden an Klarheit und Überzeugungskraft gewonnen haben, wenn Becher nicht eine raumlose und in gewissem Sinne auch zeitlose objektive Welt unserer Subjektswelt hätte entsprechen lassen, sondern wenn er für Raum und Zeit ihre Ordnungstypen eingeführt hätte. Für den Raum wären hier die Einleitung zur Ausdehnungslehre Hermann Grassmanns (vom Jahre 1844), für die Zeit der Erörterungen William Rowan Hamiltons in dem Essay über Algebra als Wissenschaft der reinen Zeit in Frage gekommen. Dann würden sich, glaube ich, die Becherschen Aufstellungen dahin kennzeichnen lassen: es ist nicht auszumachen, ob Raum und Zeit gewissermassen in ihrem Rohzustande ein Gegenbild in der Aussenwelt haben müssen, dahingegen dies unmittelbar gewiss ist für die Ordnungstypen, die in ihnen Gestalt gewinnen. Die Freunde der kritischen Philosophie möchten auch hier eine Schlussanmerkung wünschen, da das Wort „aussen" einer Präzisierung bedürftig scheint, denn man wird fragen: „aussen" — secundum quid, nach welcher Kategorie? Nach Raum, Kausalität, oder wie? — Auf den raumzeitlichen Schauplatz alles Naturgeschehens tritt in Abschnitt VI der Körper. Körper ist das raumerfüllend in der Aussenwelt Existierende. Die Mannigfaltigkeit der Qualitäten des Körpers steht zu der Mannigfaltigkeit der Aussenwelt genau so, wie die Mannigfaltigkeiten von Raum und Zeit zu den ihnen entsprechenden Mannigfaltigkeiten stehen. Abschnitt VII: Motive zur Bildung mechanischer Hypothesen, geht von der Erfahrung aus, dass das Quantitative Knotenpunkte hat, an denen es in Qualitatives übergeht (unterscheidbare Einzelerschütterungen des Trommelfells und kontinuierlicher Ton B.). Hieraus ergiebt sich dann, durch Verallgemeinerung, die Neigung, allem Qualitativen in der Aussenwelt quantitative Mannigfaltigkeiten entsprechen zu lassen. Abschnitt VIII setzt die Gründe auseinander, aus denen man sich diese Mannigfaltigkeiten diskontuierlich denkt. Dieser Abschnitt bringt eine äusserst interessante Stelle, die passend verallgemeinert zeigt, dass die „Bilder" der Physik nach einem ganz bestimmten Gesetz der Vervollkommnung durch angemessenere Bilder ersetzt werden. Dies Gesetz ist dasselbe, das nach Boltzmann das materielle Geschehen beherrscht: wie in der materiellen Welt ein Zustand dem andern folgt um dess willen, weil der erste Zustand eine Unwahrscheinlichkeit enthielt, die im zweiten behoben ist, so folgt in der Welt der „Bilder" ein Bild dem andern um der Unwahrscheinlichkeiten willen, die das relativ frühere enthält. Übrigens, diese Unwahrscheinlichkeiten scheinen mir immer Anthropomor-

phismen zu sein, und so würde denn der Fortschritt der exakten Naturwissenschaft darin bestehen, dass sie immer weniger anthropomorph wird. Ich lasse nun Becher selbst reden. „Viele naturwissenschaftliche Hypothesen sind dadurch fehlerhaft geworden, dass sie zu bestimmt waren, d. h., dass sie mehr aussagten, als durch die Erfahrungstatsachen und deren Erklärung gefordert war. Hätten die alten Anhänger der Wellentheorie des Lichtes allein die Aussage in ihre Hypothese aufgenommen, das Licht bestände in einer transversalen Wellenbewegung, so wäre die alte Hypothese in die neue elektromagnetische übergegangen, ohne, dass ein Teil ihrer Annahmen hätte verworfen werden müssen. Sie wäre vollauf zu Recht bestehen geblieben; die Maxwellsche Theorie hätte allein gezeigt, dass die transversale Schwingung speziell eine elektromagnetische ist; sie hätte nur etwas Positives zur alten Auffassung hinzugefügt. Die alte Undulationstheorie ging indessen waiter; sie behauptete, dass die Lichtschwingungen speziell gewöhnliche elastische Schwingungen wären; sie musste infolgedessen dem sie vermittelnden Medium, dem Lichtäther, eine Reihe von Eigenschaften zuschreiben, die mit Recht zu Bedenken Anlass gaben. Mit dieser weiteren, zur Erklärung der optischen Erscheinungen unnötigen Annahme hatte sie kein Glück; daher wurde der elektomagnetischen Lichttheorie neben der positiven auch eine negative Aufgabe.“ Sehr wohl — nur ist die Entwicklung hier keineswegs zu Ende. Seit das Bechersche Buch erschienen ist, haben sich die gewichtigsten Stimmen gegen den eigentlich vitalen Teil der Ätherhypothese gewendet; gegen die Annahme eines substantiellen Trägers der elektromagnetischen Wellen überhaupt. Da mithin an dieser Stelle Becher zu ergänzen ist, so will ich eine Stelle aus Plancks „Acht Vorlesungen über theoretische Physik“ für diejenigen Leser der Kantstudien hinsetzen, die die Fortschritte der Physik nicht regelmässig verfolgen. „Damit fällt also der Lichtäther ganz aus der Theorie fort, und mit ihm auch definitiv die Möglichkeit, die elektrodynamischen Vorgänge mechanisch zu begreifen, d. h. auf Bewegungen zurückzuführen. Indessen will die letztere Schwierigkeit hier nicht allzuviel bedeuten, da ohnehin schon bekannt war, dass keine einzige der für kontinuierliche Ätherbewegungen aufgestellten mechanischen Theorien sich ganz durchführen lässt. An die Stelle des sogenannten freien Äthers tritt nun das reine oder absolute Vakuum, in welchem sich die elektomagnetische Energie ebenso selbständig fortpflanzt, wie die ponderablen Atome. Ich meine, es ist dann nur konsequent, dem absoluten Vakuum überhaupt keine physikalischen Eigenschaften beizulegen.“ Abschnitt IV ist im Wesentlichen eine Materialiensammlung und betrifft den feineren Ausbau, den neuere und neueste Theorien (bis 1906)) unsern Vorstellungen über die Struktur der Materie über das Wesen von Trägheit und Kraft, über die Notwendigkeit einer Annahme des Äthers etc. gegeben haben. Vielerlei scheint mir auch Eigenwert zu haben. So z. B. die sehr angebrachte Bemerkung über die „scheinbare Trägheit“ (und Masse) der Elektronen. „Man darf daher die Behauptung von der nur scheinbaren Trägheit der Elektronen nicht missverstehen. Die Elektronen sind tatsächlich träge, setzen jeder Änderung ihrer Bewegung einen Widerstand entgegen; aber diese Trägheit offenbart sich, und das ist das Neue gegenüber der alten Trägheit der Materie, als subsumierbar unter den Begriff der elektrischen Induktion. Trägheit und Induktion sind ein und dieselbe Sache, gehorchen den gleichen Gesetzen; es handelt sich um die gleichen Kräfte, nur manifestieren sie sich bei der Trägheit als Wirkung eines Elektrons auf sich selbst (nach der Meinung anno 1910 doch wohl als Wirkungen auf den — problematischen — Äther) als Induktion bei der Wirkung des Elektrons auf andere. Die Erkenntnis, dass sich die Trägheit der Elektronen als ein Spezialfall der Induktion, als Selbstinduktion auffassen lässt, macht die Variabilität derselben mit der Geschwindigkeit erklärlich . . .“ — Ein wichtiger Teil des Kapitels befasst sich mit dem Problem der Fernwirkung. Hier aber

kann ich dem Verfasser darin nicht recht geben, dass er die herrschende Feindschaft gegen die Fernwirkung, mit der schon Huygens sich nicht befreunden konnte, da sie keine rein mechanische Erklärung sei, lediglich auf die psychologische Unbequemlichkeit dieser Vorstellung schiebt. Mir scheint die Sache vielmehr so zu liegen. Unsere beiden allgemeinsten Naturgesetze, die beiden Hauptsätze der Thermodynamik, sind nur auf geschlossene Systeme anwendbar. Dann bestimmen sie alle Veränderungen, die an oder in irgendeinem materiellen System vor sich gehen, vollständig durch die augenblicklichen Vorgänge im System oder an seiner Grenze. Es kann darum Energie wie Materie nur stetig mit der Zeit ihren Ort ändern, daher denn, ins Grosse gerechnet, der gesamte gegenwärtige Zustand des Weltsystems genau die Folge des genau vorangegangenen Zustandes in Raum und Zeit ist. Nach der Theorie der Fernwirkung dagegen kann Energie plötzlich von einem Körper auf den andern übertragen werden als womit die Möglichkeit wegfällt, für die Ausbreitung dieses Vorganges die Differenzialgleichungen aufzustellen. In diesem mathematischen Motiv vor allem scheint mir die Abneigung gegen die Fernwirkung ihren Grund zu haben: die Energieveränderungen sollen auch im Prinzip differenziell fassbar bleiben. — Indessen, wer weiss? Kühne Mathematiker sprechen bereits von Funktionalgleichungen, die die Differenzialgleichungen als einen besonderen Fall in sich schliessen, und denen nicht mehr die infinitesimale Betrachtungsweise zu Grunde liegt. Solche Gleichungen würden nicht nur das Wirken über räumliche, sondern auch das über zeitliche Zwischenräume hinweg ausdrücken können unter Überspringung der Nachbarelemente — eine Möglichkeit, die den Philosophen warnt, seine Theorie der Kausalität zu früh für abgeschlossen zu halten. —

Das Buch Bechers geht nach meiner Ansicht den einen der Wege, die sein Problem zu gehen verstattet; den analytischen. Ist auch der synthetische beschreitbar? Ich glaube: ja, und hoffe, nächstens mit einer solchen Behandlung hervortreten zu können. Hier möchte ich noch, um den Gegensatz zu dem Becherschen Verfahren zu gewinnen, die Grundzüge solcher Behandlung skizzierend andeuten. Becher setzt die exakte Wissenschaft als gegeben — wie der Geometer die Lösung einer Aufgabe und steigt dann auf zu den Bedingungen, unter denen allein diese Gegebenheit stattfinden kann. Darf man aber auch umgekehrt vom Einfachen zum Zusammengesetzten fortschreiten, und zwar nicht den Inhalt der Wissenschaft, wohl aber deren Form synthetisch aus reiner Vernunft begreifen? — Ein solches Unternehmen würde in derselben Analogie zur synthetischen Geometrie stehen, in der das Bechersche zur analytischen steht. Die synthetische Geometrie gewinnt, um ein elementares Beispiel zu nehmen, die Eigenschaften der Kegelschnitte nicht dadurch, dass sie solche Formen wie Kreis und Ellipse als konkrete Gegebenheiten aufgreift und nun, etwa mit Hülfe der analytischen Methode Descartes', deren Eigenschaften feststellt und vergleicht. Sie setzt vielmehr als primäres Gebilde einen Kegel voraus, den man sich als Lichtkegel denken mag. Von der Spitze dieses Kegels aus gesehen ist die Ellipse nur eine zentrale Abschattung des Kreises und umgekehrt. Dass solche Abschattungen eintreten, hängt davon ab, ob ein geeigneter Gegenstand, z. B. ein kreisrunder Teller in den Lichtkegel gebracht wird, oder nicht, wie aber die Abschattung ausfällt, das ist vollkommen a priori bestimmt durch die Gestalt des Tellers und die Art, wie er gehalten und wie seine Abschattung aufgefangen wird auf der einen und durch die immanente Gesetzlichkeit des Lichtkegels auf der anderen Seite. Dies Verhältnis von Tatsächlichkeit und Notwendigkeit scheint mir dasselbe zu sein, wie das in der Transscendentalphilosophie obwaltende. Dass Gegenstände der Erkenntnis gegeben werden, ist eine Tatsächlichkeit, Tatsächlichkeiten sind ferner die realen Bestimmtheiten der Gegenstände (ihre materiale Ordnung), notwendig dagegen sind die Eigenschaften, die sie

dadurch gewinnen, dass sie Teile einer, von *einem* Punkte ausstrahlenden Erfahrung werden. Der Lichtkegel, mitsamt der Formgruppe, die ihm durch die Eigenschaft, zentral zu projizieren eignet, das sind die allgemeinen „Vermögen“ des Geistes, d. i. die formale Beschaffenheit unseres Verstandes, unserer Sinnlichkeit und deren apperzeptiver Einheit, den Teller vertritt der empirische Sinneneindruck; die Arten, darinnen er sich abschattet, sind die unterschiedlichen, aber in einander überführbaren Ausdrücke der Gesetzlichkeit, durch die ihn die Einheitsfunktion des Bewusstseins ergreift. Von welcher Art, von welcher immanenten Gesetzlichkeit nun diese Möglichkeit, Gegenstände überhaupt zu projizieren, sei, und welche formalen Charaktere daher den Projektionen, d. i. den Gesetzen, anhaften müssen, — das ist nach meiner Meinung die eigentliche Aufgabe, die einer *synthetischen* Behandlung der Naturphilosophie gestellt ist. Der Ausgangspunkt ist die transscendentale Deduktion, und zwar die der zweiten Auflage, die vom Begriff einer Verbindung überhaupt ausgeht. Es werden zwei Begriffe herausgearbeitet: der Begriff der synthetischen Identität in der Verbindung und der Begriff der eindeutigen Bestimmtheit des Ergebnisses der Verbindung. Diese beiden Begriffe erweisen sich als die letzten Formbestimmtheiten der Naturgesetze, die mithin nach dieser Rücksicht in zwei Formgruppen zerfallen. In die erste Formgruppe gehören die Erhaltungsgesetze (z. B. der lebendigen Kraft, der Flächen, des Schwerpunktes, der Energie), in die zweite gehören die Maxima- und Minimagesetze, deren Wesen es ist, eine eindeutige Bestimmtheit auszusagen (z. B. das d'Alembertsche Prinzip, der Satz vom kleinsten Zwange, der zweite Hauptsatz der Thermodynamik.) Dieser Ableitung parallel läuft eine andere, die von den Hilfsmitteln der Transscendentalphilosophie keinen Gebrauch macht.

Kants transscendentale Deduktion ist nämlich methodisch der Gedanke einer Wissenschaft von Synthesis überhaupt. Diesen Gedanken haben Hermann und Robert *Grassmann* in der Gestalt einer *allgemeinen Formenlehre* wieder vorgenommen. In dieser kommt es nur auf die einzelnen, phänomenologisch festzustellenden Formen an, die ein Akt der Synthesis haben mag, ganz abgesehen von jedem Inhalt. Solcher Formen gaben die Grassmanns *zwei* an, die *Fügung* (Addition) und die *Webung* (Multiplikation). Die *Webung* zeigt *zwei* charakteristische Arten, die das Gesamtgebiet des Erkennens in zwei Gebiete zerlegen, die *innere Webung* und die *äussere Webung*. Das Gebiet der inneren Webung ist die *Logik*, das der äusseren Webung ist die *Ausdehnungslehre*. Die Formen der Logik sind danach der exakte Ausdruck der Verfahrungsweisen des *Verstandes*, die Formen der Ausdehnungslehre sind der exakte Ausdruck der Formen der *Sinnlichkeit*. *Da nun alles, was erscheint, gemäss den Formen von Raum und Zeit erscheinen muss, so muss es auch erscheinen, gemäss den allgemeinen, in der Ausdehnungslehre beschriebenen Formen.* Die Formen der Synthesis, wie sie in der Ausdehnungslehre beschrieben sind, stellen daher die apriorische Charakterologie der exakten Wissenschaft dar und es ist durch sie zwar nicht der Inhalt, wohl aber die Form der exakten Wissenschaft festgelegt. Es ist nun von den beiden Grassmannschen Formen, der Addition und der Multiplikation, abermals die Addition durch die ganze *Ausdehnungslehre* hindurch immer nur eine. Die äussere Multiplikation dagegen zeigt zwei Arten, die algebraische und die kombinatorische Multiplikation. Die algebraische Multiplikation ist gekennzeichnet durch die Formel $e_a . e_b = e_b . e_a$, die kombinatorische Multiplikation durch die Formel $e_a . e_b \lessgtr e_b . e_a$ oder $e_a . e_b = - e_b . e_a$. Die Betrachtung der letzten Form legt das Unterscheidende beider Ausdrucksweisen in den Umstand, dass bei der kombinatorischen Multiplikation der Begriff der *Richtung* festgehalten wird. Hiermit ist der eine Grundbegriff festgestellt; als der andere ergiebt sich der der gegenseitig eindeutigen Zuordnung oder der der *Mächtigkeit*. Diese Charakterologie

wird verfolgt fürs erste durch die reine Wissenschaft hindurch. Es wird gezeigt, wie im Zahlbegriff die Kategorien der Richtung und Mächtigkeit wirksam sind, in der Geometrie etc. Der Übergang ins Empirische wird durch den Begriff der Dimension genommen, ferner aber tritt die Kausalität als ein neuer Faktor hinzu. Die — a posteriori gegebenen — Elemente, zwischen denen die Kausalität hält, können verschiedener Natur sein, sie können erstens einfache Punkte sein. Zwischen solchen Elementen, die nur in der Abstraktion existieren, ist die Kausalität reversibel (umkehrbar). Das erste Grundgebiet der exakten Naturwissenschaft ist danach das der umkehrbaren (stets idealen) Prozesse. Die Elemente können aber zweitens empirische Prozesse sein. Es wird gezeigt, dass diese in eine Form, darinnen sie mathematisch fassbar sind, nur durch die Wahrscheinlichkeitsrechnung gebracht werden können. Ein empirischer Prozess erscheint dann aufgelöst in eine Menge von Einzelprozessen, die alle für sich umkehrbar sind. Nun ist Gegenstand weiterer Betrachtung allein der Spielraum, der diese Einzelprozesse einschliesst. Die Kausalität hält also hier nicht zwischen Punkten, sondern zwischen Spielräumen. Aus dem begrifflichen Wesen des Spielraumes (der elementaren Unordnung) folgt, dass eine solche Kausalität irreversibel (nicht umkehrbar) ist. So erscheint als zweites Reich das der nicht umkehrbaren Prozesse.[1]) Dann wird nachgewiesen, dass sowohl die Elemente als die Formen beider Arten der Prozesse bestimmt sind durch die Natur der Operatoren, die wirksam sind in den beiden Arten der äusseren Multiplikation. Da nämlich alle Ausdrücke, die vorkommen können, eindeutig bestimmt sind durch die Dimensionsgleichungen, die ihren mathematischen Charakter definieren, da gleichzeitig das Wesen der Dimensionen und alle Möglichkeiten von Verbindungen der Dimensionen bestimmt sind durch die in der Ausdehnungslehre entwickelte Gesetzlichkeit, so werden diese Dimensionsgleichungen das Mittelglied, über das hinweg sich die Ausdehnungslehre in die Empirie fortsetzt; die exakten Ausdrücke, in denen wir das physikalische Geschehen beschreiben, sind daher verschieden nur insofern, als sie von den Darstellungsmitteln der Ausdehnungslehre einen verschiedenen Gebrauch machen. Die grösstmögliche Unterschiedlichkeit zwischen diesen Ausdrücken ist durch den Umstand gegeben, dass gewisse Ausdrücke den Begriff der Richtung beibehalten, andere ihn fallen lassen. Es teilen sich danach alle in den Rechnungen auftretende Elemente in zwei Arten: Vektoren (Richtgrössen) und Skalare (Zahlengrössen). Es wird nachgewiesen, dass die Fundamentalbegriffe der Elemente beider Prozessarten, Kraft, Masse, Energie etc. vollkommen eindeutig bestimmt sind durch ihre Dimensionsformeln und die durch diese festgelegten Beziehungen zu den beiden Arten der Multiplikation. Was die Formen beider Prozessarten angeht, so wird gezeigt, dass die Gesetze der Mechanik wie der Physik entweder Richtungs-[2]) oder Mächtigkeitsgesetze sind, indem etwa der erste Hauptsatz der Thermodynamik ein Mächtigkeits-, der zweite dagegen ein Richtungsgesetz ist.

Zu beiden Programmen, dem Becherschen wie dem meinen, wird man vielleicht sagen: „Wie bescheiden.“ Ich würde antworten: „Das ist ein Lob, kein Tadel.“ Ein Stück Erdenland zuverlässig vermessen zu

[1]) Der transscendentale Grund der Reversibilität ist der, dass die Elemente, zwischen denen die kausale Relation hält, hier nicht die Erscheinungsseite eines Dinges an sich vorstellen, sondern nur als Setzungen betrachtet werden, denen kein Dasein ausserhalb der sie setzenden Phantasie zugemutet wird. Dahingegen ist die Ordnung in allen Beschreibungen wirklicher Prozesse irreversibel; natürlich, denn hier ist die Beschreibung ja genötigt, eine materiale Ordnung wiederzugeben, die ihren Grund in Bestimmtheiten der Dinge an sich hat, die unserer Willkür entzogen sind.

[2]) Die Richtung ist die in der Anschauung konstruierte eindeutige Bestimmtheit.

haben, ist Verdienst, Spekulationen über die Kontinente des Sirius anzustellen, ist geistige Zuchtlosigkeit. Methoden der exakten Wissenschaft beschreiben und ihr Dasein aus der Beschaffenheit unseres Werkzeuges der Erkenntnis begreifen, ist Amt der Philosophen; Methoden der exakten Wissenschaft vorschreiben und etwa die Planetenbewegungen „aus dem Begriff der Sache“ ableiten, ist Anmassung des schwärmenden Idealisten.

Ich hoffe, den Leser dieser Anzeige auf die eigentliche Lektüre des angezeigten Buches begierig gemacht zu haben. Dieser Tendenz diene schliesslich noch die Bemerkung, dass Becher auch leicht zu lesen ist. Er schreibt ausführlich und stellt mit vorzüglichem Takt die psychologischen Voraussetzungen zum Verständnis der einzelnen Theorien an den schicklichen Ort. Wir Deutsche sind lange arm gewesen und haben aus dieser Zeit noch die Gewohnheit beibehalten, unsere Bücher so kondensiert und geklemmt zu schreiben, dass Dinge, die einen pragmatischen Raum von 10 Seiten beanspruchen, ein asthmatisches Dasein auf einer Seite fristen müssen. Darunter leiden namentlich unsere mathematischen Werke. Die Engländer sind oft in das entgegengesetzte Laster verfallen; immerhin aber sind ihre Bücher im Allgemeinen deshalb kürzer, weil sie länger sind. Bechers Buch scheint mir deutschen wie englischen Ansprüchen zu genügen, indem es den geschulten Kopf nie langweilt und für den Anfänger nie etwas überspringt.

Berlin. Friedrich Kuntze.

Drews, Arthur. Eduard von Hartmanns philosophisches System im Grundriss. Mit einer biographischen Einleitung und dem Bilde E. von Hartmanns. Heidelberg 1902. Carl Winters Universitätsbuchhandlung. (XXII u. 851 S.) — Zweite, durch einen Nachtrag vermehrte Ausgabe. 1906. (937 S.)

Das philosophische System, welches Hartmann in langen Jahren ununterbrochener wissenschaftlicher Arbeit geschaffen hat, gehört ohne Zweifel zu den umfassendsten Systemen, die jemals aufgestellt worden sind. Fast sämtliche philosophischen Disziplinen hat der unermüdliche Denker in mehr oder weniger umfangreichen, zum Teil sehr ausführlichen Werken behandelt, ohne deshalb seine schriftstellerische Tätigkeit auf die rein systematische Produktion zu beschränken; in ganz besonderem Masse hat er es sich auch angelegen sein lassen, durch die kritische Auseinandersetzung mit anderen Standpunkten die Richtigkeit seiner eigenen Überzeugungen und das Irrige entgegengesetzter Ansichten darzutun; eine ganze Reihe seiner Schriften und Abhandlungen verdanken diesem Bemühen ihren Ursprung. Dazu kommen nun drittens noch eine Anzahl von historischen Darstellungen, die in ihrer Gesamtheit einen ziemlich beträchtlichen Raum in dem Ganzen der Hartmannschen Philosophie einnehmen. Von der Menge dessen, was Hartmann sonst noch über politische, soziale und andere Gegenstände von allgemeinerem Interesse geschrieben hat, sehen wir dabei ganz ab, obwohl es auch in den Abhandlungen, die diesen Fragen gewidmet sind, keineswegs an philosophisch interessanten und bedeutsamen Ausführungen fehlt.

Ist hiernach ein genaues Studium der Philosophie Hartmanns schon ihres Umfangs wegen mit nicht geringen Schwierigkeiten verknüpft, so erhöhen sich diese Schwierigkeiten noch sehr beträchtlich durch den Umstand, dass die einzelnen Werke zwar nicht überall, aber doch sehr vielfach auch durch ihren Inhalt erhebliche Anforderungen an das Verständnis des Lesers stellen. Trotzdem es sehr leicht ist, sich von ihrer Unwahrheit zu überzeugen, ist doch auch heute noch die Meinung nicht ganz aufgegeben, als wäre Hartmann eigentlich nur ein oberflächlicher Vielschreiber gewesen, der wissenschaftlich nicht ernst genommen werden dürfe. Diese Anschauung ist in Wirklichkeit so wenig zutreffend, dass sie nicht einmal das Recht hat, sich auf die für weitere Kreise bestimmten Veröffentlichungen Hartmanns zu beziehen. Denn auch in diesen handelt es sich fast immer um gediegene, sachliche, anregende und gedankenreiche

Untersuchungen. Was aber die eigentlich philosophischen Schriften Hartmanns anbelangt, so wird niemand, der mit ihnen etwas genauer bekannt und zu einem objektiven Urteil befähigt ist, mit gutem Gewissen leugnen können, dass sich darin eine ganz ungewöhnliche Schärfe, Tiefe und systematische Kraft des Denkens offenbart, mit der sich zugleich eine bewunderungswürdige Universalität des Wissens vereinigt. Trotz der Fülle von Gegenständen, denen sein Interesse zugewendet war, sucht Hartmann den Problemen doch fast stets irgendwelche neuen Seiten abzugewinnen; er begnügt sich nicht mit jener etwas äusserlichen, wenn auch geistreichen Behandlung der Dinge, die man gerade auf philosophischem Gebiete nicht so selten findet; vielmehr ist er mit aller Energie bemüht, in das Innerste der Probleme einzudringen und seine Untersuchung soweit zu führen, bis ein greifbares und bestimmtes Ergebnis gewonnen ist. Und dies Verfahren beobachtet er nicht etwa nur bei den verhältnismässig leichteren und einfacheren, sondern gerade auch bei den letzten und tiefsten Fragen der Philosophie, deren Schwierigkeit für ihn niemals ein Grund war, um sie ganz unbeantwortet oder doch in einem gewissen Dunkel zu lassen, wie das auch hervorragende Denker gar manchmal getan haben.

Nach alledem ist ein sehr eingehendes, gründliches und zeitraubendes Studium erforderlich, wenn sich jemand mit dem Inhalt der Hartmannschen Philosophie genauer vertraut machen will. Schon aus diesem Grunde lässt es sich einigermassen erklären, dass die Zahl der wirklichen Kenner des Systems noch immer ziemlich gering ist. Denn darüber kann nach unserem Dafürhalten nicht der mindeste Zweifel sein, dass die philosophischen Schriften Hartmanns lange nicht in dem Masse beachtet und gelesen werden, wie sie es bei ihrer grossen Bedeutung verdienen. Nachdem Hartmann mit der Philosophie des Unbewussten einen ganz ungewöhnlichen Erfolg gehabt und seinen Namen in die weitesten Kreise getragen hatte, wandte man der grossen Mehrzahl seiner späteren Werke auch nicht im entferntesten die gleiche Aufmerksamkeit zu. Es war daher ein sehr dankenswerter Entschluss, den Arthur Drews fasste, als er sich seinerzeit vornahm, zu dem 60. Geburtstage Hartmanns eine zusammenhängende und übersichtliche Darstellung von dessen System zu veröffentlichen. Es gab wohl niemanden, der zu dieser Aufgabe in so hohem Masse geeignet gewesen wäre wie gerade Drews. Denn schon in seinen früheren Schriften hatte er sich nicht nur als genauen Kenner, sondern auch als treuen Anhänger und begeisterten Jünger der Philosophie Hartmanns gezeigt. Zugleich ging aus diesen Schriften hervor, mit wie grosser Sicherheit und Selbständigkeit sich Drews in den Gedankengängen des Hartmannschen Systems zu bewegen weiss. Ohne zu grosse Uebertreibung wird man sagen dürfen, dass er das System kaum besser beherrschen könnte, wenn er selbst der Urheber wäre.

Die Erwartungen, die man hiernach auf eine Darstellung der Philosophie Hartmanns aus der Feder von Drews setzen durfte, werden durch das vorliegende Buch in vollem Umfang erfüllt. Der Leser erhält durch das Werk ein übersichtliches, lebendiges und eindrucksvolles Bild von dem gewaltigen System, das allmählich vor seinem geistigen Auge entsteht. Handelt es sich für den Verfasser auch in erster Linie darum, einen Grundriss des von Hartmann aufgeführten Gebäudes zu entwerfen, weil es im Rahmen der so schon sehr umfangreichen Darstellung nicht möglich war, eine eingehende Schilderung der einzelnen Teile zu geben, so ist es doch nicht bloss das äussere Grundgerüst als solches, mit dem wir bekannt gemacht werden. Vielmehr führt uns das Buch auch in das Innere des Systems soweit ein, dass wir im Stande sind, von fast allem, was es Bedeutendes enthält, eine mehr oder weniger bestimmte Vorstellung zu gewinnen.

Eine gleichmässige Ausführlichkeit in der Berücksichtigung der verschiedenen Werke hat Drews nicht angestrebt; im grossen und ganzen wird allerdings den Hauptteilen des Systems ungefähr das gleiche Recht

gewährt; im einzelnen finden sich jedoch in dieser Hinsicht mancherlei Verschiedenheiten, wie das bei der Darstellung eines so umfassenden Systems auch kaum anders zu erwarten war. So sind z. B. dem geschichtlichen Teile der Hartmannschen Religionsphilosophie fast 90, der Geschichte der deutschen Ästhetik seit Kant nur 6 Seiten gewidmet. Dies ist eine Diskrepanz, die man vielleicht nicht ganz in der Ordnung finden wird. Im übrigen aber geben die vorhandenen Ungleichmässigkeiten kaum Anlass zu besonderen Bedenken, da es sich von selbst versteht, dass der Autor in dieser Hinsicht eine gewisse Freiheit des Verfahrens für sich in Anspruch nehmen kann.

Die Darstellung des Systems, der als Einleitung eine ansprechende Schilderung von Hartmanns Leben und literarischer Tätigkeit vorausgeht, gliedert sich nun folgendermassen. Das erste Buch entwickelt die Grundlagen des Systems und zwar in der Weise, dass nach einer einleitenden Auseinandersetzung über die Philosophie des Bewussten und das Prinzip des Unbewussten die Methodenlehre, die Erkenntnislehre und die Metaphysik Hartmanns behandelt werden. Das zweite Buch macht den Leser mit den Grundgedanken der Hartmannschen Naturphilosophie bekannt, während das dritte und letzte Buch, das bei weitem den grössten Umfang hat, die gesamte Geistesphilosophie zur Darstellung bringt. Es zerfällt demnach wieder in eine grosse Reihe einzelner Abschnitte, deren Titel wir anführen, um dem Leser wenigstens zu zeigen, in welcher Weise Drews den umfangreichen Stoff geordnet hat. Den Anfang macht die Psychologie (S. 238—315), der dann weiter die Axiologie (bis S. 357), die Ethik (bis S. 442), die Religionsphilosophie (S. S. 599), die Ästhetik (bis S. 672), die Philosophie der Geschichte (bis S. 706), die Sprachphilosophie (bis S. 716), die Geschichte der Philosophie (bis S. 764) und die Kategorienlehre (bis S. 847) folgen.

Die hier beigefügten Zahlen sind der ersten Auflage entnommen, da sich für die zweite Auflage bestimmte Zahlen nicht anführen lassen. Es handelt sich nämlich, wie zur Orientierung des Lesers bemerkt werden muss, bei der sogenannten zweiten Ausgabe gar nicht um eine neue Auflage im eigentlichen Sinne des Wortes; vielmehr hat Drews auf Anregung des Verlegers nur Ergänzungen geschrieben, die dem Texte der ersten noch nicht ausverkauften Auflage als Nachtrag angefügt worden sind (Vorw. z. 2. Ausg.) und so den Anlass zur Anwendung des Ausdrucks zweite Ausgabe geboten haben. Diese Ergänzungen, unter denen sich auch Verbesserungen und Veränderungen des Textes der ersten Auflage befinden, betreffen vor allen Dingen die Naturphilosophie, die Religionsphilosophie und die Frage nach dem Beginn des Weltprozesses, die in der 1904 erschienenen 11. Auflage der Philosophie des Unbewussten eine etwas andere Beantwortung als früher erfahren hat. So stellen die Ergänzungen eine wichtige Bereicherung des Werkes dar; durch sie ist es möglich geworden, die Darstellung so zu erweitern, dass nunmehr so gut wie alles hat berücksichtigt werden können, was Hartmann bei Lebzeiten veröffentlicht hat. Von dem Ganzen seiner Philosophie erhalten wir freilich auch so noch kein absolut vollständiges Bild, da ja nach dem Tode Hartmanns noch sein „System der Philosophie im Grundriss" erschienen ist, das in seinen 8 Bänden seit kurzem abgeschlossen vorliegt. Doch ist dieser Umstand für das Buch von Drews von keiner wesentlichen Bedeutung. Denn Hartmann beschränkt sich in den Grundriss der Hauptsache noch auf eine zusammenfassende Darstellung seiner schon früher ausgesprochenen philosophischen Überzeugungen, ohne zu ihnen neue Gedanken von erheblicher prinzipieller Wichtigkeit hinzuzufügen.

Im einzelnen schliesst sich Drews in seiner Darstellung auf das engste an Hartmann selbst an; wenn auch Einteilung und Auswahl des Stoffes sein eigenes Werk sind, so hat er doch deshalb nicht eine ganz freie Reproduktion der Gedanken Hartmanns geben wollen; wie ich durch eine ziemlich grosse Anzahl von Vergleichungen festgestellt habe, bedient

sich der Verfasser in sehr weitem Umfang und nicht etwa bloss in den als Zitaten kenntlich gemachten Sätzen auch der eigenen Worte Hartmanns zu seiner Darstellung. Er geht darin so weit, dass man wohl nur wenig Partien finden wird, in denen diese äussere Abhängigkeit von dem Original sich nicht nachweisen liesse. Es würde mir nicht richtig zu sein scheinen, wenn man Drews hieraus einen Vorwurf machen wollte. Denn offenbar ist dieses Verfahren mit vollem Bewusstsein und in der Absicht gewählt worden, auch im Ausdruck der Gedanken dem Original möglichst nahe zu kommen; ausserdem mag wohl auch die Erwägung mitgespielt haben, dass es kaum möglich wäre, von Hartmanns philosophischen Anschauungen eine noch klarere Formulierung zu geben, als sie in den Schriften des Autors selbst sich findet. Eine gewisse Gefahr, die hierbei besteht, ist allerdings nicht ganz vermieden worden; denn es dürfte wohl eine Folge des geschilderten Verfahrens sein, dass der Leser öfters nicht weiss, ob nun im einzelnen Falle Hartmann selbst oder Drews redet; ich für meine Person bin in dieser Hinsicht wenigstens nicht ganz selten im Zweifel gewesen und glaube, dass andere, die Hartmann weniger genau kennen, noch öfter in Zweifel geraten dürften. Ausserdem möchte ich hier bemerken, dass die weitgehende Benutzung des Wortlauts der Hartmannschen Schriften doch nicht hat verhindern können, dass der Leser in vielen Fällen das Bedürfnis einer noch genaueren Aufklärung über einzelne Lehren und namentlich deren Begründung empfinden wird. Wer wenigstens mit der Philosophie Hartmanns nicht schon einigermassen vertraut ist, wird nach meinem Dafürhalten nicht überall imstande sein, den Auseinandersetzungen von Drews trotz ihrer Klarheit und Bestimmtheit mit genügendem Verständnis folgen zu können. Aber freilich ist das ein Mangel, für den der Verfasser selbst nicht eigentlich verantwortlich gemacht werden kann. Denn es liegt in der Natur der Sache, dass bei der Schwierigkeit und der Fülle der zu behandelnden Gegenstände selbst eine so umfangreiche Darstellung doch noch mancherlei Lücken in sich enthalten musste, die nur durch ein Studium der Originalschriften ausgefüllt werden können. Nur wenn er seinem Werke noch einen erheblich grösseren Umfang gegeben hätte, würde Drews imstande gewesen sein, diesen Missstand allenfalls zu vermeiden.

Bei dem persönlichen Standpunkt, den unser Autor zu der Philosophie Hartmanns einnimmt, ist es kein Wunder, dass er es in seinem Werke an einer kritischen Auseinandersetzung mit den Hartmannschen Lehren gänzlich fehlen lässt, während er seine Zustimmung und Anerkennung um so deutlicher ausspricht. Ausdrücklich lehnt er die Kritik in dem Vorwort zur zweiten Ausgabe ab, indem er behauptet, dass zur kritischen Beurteilung eines philosophischen Systems nur derjenige berufen und im Stande sei, der einen höheren Standpunkt besitze, von dem aus er befähigt wäre, die betreffende Weltanschauung als Moment in jenen aufzuheben. Das aber ist eine Erklärung, die man gewiss nicht wird gelten lassen können; denn es ist gar nicht einzusehen, warum nicht auch ohne einen in diesem Sinne höheren Standpunkt eine wertvolle und fruchtbare Kritik eines philosophischen Systems oder wichtiger Teile desselben möglich sein soll. Der eigentliche Grund seines Verzichts auf jede kritische Prüfung der dargestellten Lehren liegt für Drews gewiss auch viel weniger in der eben angeführten Erwägung, als in dem Umstande, dass er von der Richtigkeit des Hartmannschen Systems in fast allen Punkten fest überzeugt ist. Demnach stellt er auch die Lehre Hartmanns nicht nur im ganzen, sondern auch in allen ihren wichtigeren Teilen weit über alle anderen Leistungen der modernen Philosophie und stimmt ihr auch da rückhaltlos bei, wo sich bei schärferer und genauerer Prüfung vielleicht erhebliche Bedenken ergeben. Mit seiner Begeisterung für Hartmann vereinigt sich auf diese Weise eine Beurteilung der übrigen zeitgenössischen Philosophie, die oft unnötig scharf und absprechend und, was wichtiger, in rein sachlicher Hinsicht, wie ich glaube, keineswegs immer richtig ist. Was hat es z. B. für einen Sinn, wenn er das neuer-

dings so vielfach behandelte Problem des psychophysischen Parallelismus als eine „modische Professorenstreitfrage“ bezeichnet (1. Aufl. V), und die Sache so hinstellt, als hätten bei dieser Angelegenheit weder die Anhänger noch die Gegner des Parallelismus irgend etwas von Bedeutung geleistet (862), während Hartmann mit seiner Lehre vom Unbewussten die Schwierigkeiten im Begriffe der Wechselwirkung zwischen Leib und Seele von Grund aus gelöst haben soll (251)? Als ob die Frage nach dem tatsächlichen Vorhandensein einer solchen Wechselwirkung, um deren Beantwortung es sich hierbei im wesentlichen handelt, durch eine Verlegung der Vermittelung in das Gebiet des unbewussten Seelenlebens irgendwie entschieden werden könnte! Dergleichen Äusserungen sind unhaltbare Übertreibungen, die schwerlich darzu beitragen werden, der Philosophie Hartmanns neue Freunde zu gewinnen.

Auch sonst sieht Drews im Begriff des Unbewussten, wie ihn Hartmann versteht, das geeignetste Mittel, um alle möglichen Probleme zu lösen. Nach seiner Ansicht hat Hartmann, indem er diesen Begriff in genialer Intuition erfasste und zur Grundlage seines Systems machte, eine der grössten Umwälzungen in der ganzen Geschichte der Philosophie hervorgebracht. Obwohl der Begriff auch schon vorher eine grosse Rolle in der philosophischen Spekulation gespielt hat, so ist doch im Prinzip alle frühere Philosophie Bewusstseinsphilosophie gewesen. Sie „identifizierte das Bewusstsein mit dem Sein“ (869), wie das in ganz besonders charakteristischer Weise in der neueren Philosophie der Fall war, als deren Prinzip das kartesianische Cogito ergo sum angesehen werden muss. In diesem Satze ist die Identität von Bewusstsein und Sein, von Ideellem und Realem unmittelbar ausgesprochen und zugleich als das metaphysische Wesen der Dinge anerkannt (74). „Die ganze philosophische Gedankenentwickelung seit Descartes ist“ aber nichts anderes als „die fortschreitende Auseinanderlegung und selbständige Durcharbeitung derjenigen begrifflichen Möglichkeiten, die implicite bereits im Cogito ergo sum enthalten waren“ (75). Die letzte grosse Leistung, die diese Richtung des Denkens hervorgebracht hat, war das System Hegels, dessen Zusammenbruch nicht nur den Untergang einer beliebigen Philosophie, sondern einer ganzen Weltanschauung bedeutete, die zwei Jahrhunderte hindurch die europäische Menschheit beherrscht hatte (76). Ein wirklicher grosser Fortschritt in der Philosophie konnte infolgedessen nunmehr nur auf die Weise gemacht werden, dass an Stelle der bisherigen Philosophie des Bewussten eine Philosophie des Unbewussten gesetzt wurde, wie es durch Hartmann geschah. Daher bedeutet sein System „den völligen Bruch mit dem Cogito ergo sum, die Losreisung von der Vergangenheit, die Inaugurierung einer neuen Epoche des philosophischen Denkens“ (77).

Gegen diese Auffassung von der geschichtlichen Entwicklung der Philosophie ist nun gewiss sehr viel einzuwenden, ohne dass man deshalb der Bedeutung Hartmanns irgendwie zu nahe zu treten braucht. Dass die ganze frühere Philosophie Sein und Bewusstsein identifiziert haben soll, ist eine unhaltbare Behauptung, die gar keiner Widerlegung bedarf. Ebensowenig kann davon die Rede sein, dass durch das Cogito ergo sum Sein und Bewusstsein schlechthin gleichgesetzt würden, wie sich zur Genüge aus der cartesianischen Philosophie ergiebt; hätte der Satz aber auch wirklich diese Bedeutung, so würde daraus doch keineswegs folgen, dass auch die ganze neuere Philosophie im übrigen Bewusstseinsphilosophie im Sinne von Drews wäre, da es eine undurchführbare Geschichtskonstruktion ist, wenn man die Entwickelung der Spekulation von Descartes bis Hegel im wesentlichen nur als die Ausgestaltung und konsequente Durchbildung des cartesianischen Grundprinzips betrachten will;[1]) ist doch

[1]) Genauer hat Drews diese Ansicht schon in seinem 1897 erschienenen Werke über „Das Ich als Grundproblem der Metaphysik“ auseinandergesetzt (S. 14—133), ohne freilich n. m. M. seine Auffassung irgendwie wahrscheinlich zu machen.

auch Cartesius weit davon entfernt, aus dem Cogito ergo sum sein gesamtes System ableiten zu wollen, wie verkehrter Weise freilich häufig behauptet wird. Auf der anderen Seite erweist sich auch die Philosophie Hartmanns insofern als Bewusstseinsphilosophie, als sie ebenfalls von dem Bewusstsein und seinem Inhalt ausgehen muss, da es einen andern Ausgangspunkt nicht giebt und nicht geben kann. Daran vermag auch die Tatsache nichts zu ändern, dass Hartmann in merkwürdiger Übereinstimmung mit Kant, zu dem er sich sonst meist in mehr oder weniger scharfem Gegensatz befindet, das Bewusstsein und die bewussten seelischen Vorgänge für Erscheinungen im erkenntnistheoretischen Sinne des Wortes erklärt. Denn einmal würde diese Ansicht, wenn sie zutreffend wäre, in keiner Weise die Notwendigkeit aufheben, die uns zwingt, in der Philosophie mit dem gegebenen Bewusstseinsinhalt zu beginnen; zweitens aber ist nach meinem Dafürhalten durchaus zu bestreiten, dass das Bewusstsein als eine blosse Erscheinung betrachtet werden kann, da sich diese Anschauung in ganz unlösbare Schwierigkeiten verwickelt (vgl. meine Erkenntnistheorie S. 425—433, 589—592). Drews freilich stimmt auch in diesem Punkte Hartmann unbedingt zu und beruft sich dabei (919) auf sein Werk über das Ich, in dem er den Gegenstand ausführlich behandelt hat; doch vermag ich auch in seinen eigenen Darlegungen durchaus keinen Beweis für die Richtigkeit der in Frage stehenden Lehre zu finden.

Mit alledem will ich nun hier nicht etwa Hartmanns Lehre vom Unbewussten überhaupt und im Prinzip zurückweisen, wie der Leser vielleicht glauben könnte; vielmehr bin auch ich davon überzeugt, dass dieser Lehre eine grosse und hervorragende Bedeutung zukommt, deren Anerkennung für mich jedoch nicht eine Zustimmung zu der Theorie in ihrem ganzen Umfange bedeutet, wie es bei Drews der Fall ist. Dies genauer auseinanderzusetzen, würde jedoch viel zu weit führen, da ich hier ja keine Beurteilung der Hartmannschen Philosophie zu schreiben habe. Infolgedessen verzichte ich auch darauf, noch eine Reihe weiterer Punkte speziell zu erwähnen, bei denen ich glaube, Hartmann durchaus widersprechen zu müssen. Nur soviel möchte ich bemerken, dass ich im besonderen auf erkenntnistheoretischem, psychologischem und ethischem Gebiete gegen seine Anschauungen ziemlich viel Ausstellungen zu machen habe, die sich dann natürlich auch gegen die Zustimmung richten, die diese Anschauungen bei Drews finden. Doch hält mich dieser Gegensatz nicht im mindesten ab, der Grösse Hartmanns gerecht zu werden, in dem auch ich einen Denker ersten Ranges sehe, dessen Werke das genaueste und gründlichste Studium verdienen. Wer aber nicht im Stande ist, die für ein solches Studium nötige Zeit zu erübrigen, der findet eben in dem Werke von Drews einen Ersatz, wie er sich ihn kaum besser wünschen kann. Ohne Zweifel ist das Buch, so manches ich dagegen auch einwenden muss, eine gediegene und hervorragende wissenschaftliche Leistung, deren Wert auch dadurch nicht vermindert wird, dass in den letzten Jahren einige andere Darstellungen der Philosophie Hartmanns erschienen sind; denn diese Schriften reichen, schon wegen ihres viel kürzeren Umfangs, durchaus nicht an die wissenschaftliche Bedeutung des Drewsschen Werkes heran. Dieses bietet daher auch jetzt noch die bei weitem beste und gründlichste Orientierung über des System Hartmanns und wird schwerlich in absehbarer Zeit durch eine andere Darstellung erreicht oder gar übertroffen werden.

Rostock. Franz Erhardt.

Lasswitz, Kurd. Seelen und Ziele. Beiträge zum Weltverständnis. Verlag von B. Elischer Nachfolger. Leipzig. (XI u. 320 S.)

Mit der dem poetischen Schriftsteller eigenen Anmut bietet uns der philosophische Denker in der Form einzelner Essays eine ungemein reiche Fülle interessanter Forschungsarbeit dar. Sein Buch über „Seelen und Ziele“ ist, wie er selbst sagt, „in gewissem Sinne eine Ergänzung“ zu

seiner Schrift über „Wirklichkeiten“, ohne dass es diese zum Verständnis voraussetzte. Es ist bestrebt, zu zeigen, „wie vom Standpunkte der modernen Erkenntnis uns jedes Emporkommen des Lebendigen in seiner naturnotwendigen Entwickelung zugleich die Freiheit bedeutet“. In diesem Sinne ist sein Titel zu verstehen.

Um seine Aufgabe zu erfüllen, muss es also ausgehen von den Grundlagen der Naturnotwendigkeitserkenntnis. Die beiden ersten Kapitel behandeln darum die Zeit- und Raum-Probleme. Das geschieht in jener edlen, von aller Trivialität freien Popularität, dass selbst der Laie auf die einfachste Weise erkennen kann, um welche Fragen und Begriffe es sich hier handelt. Auch wer von Hause aus etwa den metageometrischen Spekulationen fern und fremd gegenübersteht, erhält davon hier eine ungemein klare und fassliche Darstellung. Das dritte Kapitel, das als „zwei Weltbeseeler“ G. Bruno und Fechner in ungemein liebevoller und persönlich sympathischer, aber darum doch nicht minder objektiv sachlicher Art behandelt, lässt sich als ungezwungener Übergang von der mathematisch-naturwissenschaftlichen Problemgrundlegung zum Problem des Lebens ansprechen. Bei aller Zuneigung zu dem Persönlichen und Poetischen in der Weltanschauung beider Männer weiss Lasswitz sehr wohl die kritischen Grenzen zu ziehen zwischen den Fragen eben der Weltanschauung und denen der Wissenschaft, zwischen dem, was wir „ahnen, hoffen, glauben“ und dem, was wir wissen und erforschen können. Zur Einführung in die eigentlich biologischen Probleme verwertet Lasswitz die Semonsche Theorie der Mneme, die er in einem besonderen Abschnitte behandelt, um im nächsten Kapitel, wenigstens in aller Kürze, die „allgemeinen Grundlagen der Biologie“ in allgemeinverständlicher Weise darzustellen. Nun muss sich unserem Autor die Beseelungsfrage unausweislich aufdrängen. Ausblicke auf die „Pflanzenseele“ und die „Planetenseele“ eröffnen sich hier dem Dichter Lasswitz ebenso wie dem Denker. Wenn dieser von der „Pflanzenseele“ bekennt, dass wir mit ihr „in der wissenschaftlichen Betrachtung nichts anfangen können“, so glaubt doch jener: es könne „unser allgemeines Weltbild, die Auffassung der Natur von Seiten des Gemütes durch die Anerkennung der Pflanzenseele vorteilhaft beeinflusst werden“. Nicht ganz so kritisch, weil nicht ganz so streng auf Grund der Unterscheidung zwischen Weltbild und Wissenschaft bestimmt, erscheint uns dagegen Lasswitz' Stellungnahme zur Planetenseele. Dennoch muss betont werden: Wer seine Stellung zur Frage des psychophysischen Parallelismus und der psychophysischen Wechselwirkung kennt, wird zugeben müssen, dass Lasswitz die von seinem Standpunkte aus einzig mögliche Konsequenz der Planetenbeseelung zieht. Wer mit ihm darüber in eine Diskussion eintreten wollte, müsste unbedingt die Frage: „Wechselwirkung oder Parallelismus?“ selbst eingehend erörtern, wozu hier freilich nicht der Ort ist. Im weiteren werden die Verhältnisse von „Spiel und Instinkt“, von „Instinkt und Leben“ erörtert, wobei es etwas befremden muss, dass ein so guter Kenner Kants, wie Lasswitz es ist, gerade der kritischen Bedeutung von Weismanns Vererbungstheorie doch nicht ganz gerecht wird. Tier- und völkerpsychologische Abhandlungen schliessen sich hier an. Mit ihnen erreicht der im Thema „Seelen“ liegende Aufgabeteil des Werkes sein Ende.

Zu dem, was im Thema unter dem Namen der „Ziele“ als Aufgabe gestellt war, leitet eine Abhandlung über „die Zeichen der Kultur“ über. Auf die beiden Reiche der Wirklichkeit, die Natur und die Kultur, werden hier ungemein helle Lichter geworfen, durch die auch die Unterscheidung des genetischen, wie des kritischen Momentes, um Windelbands Unterscheidung in diesem Zusammenhange nutzbar zu machen, selbst wieder in sehr einfacher und einleuchtender Weise auch dem „Nicht-Fachmann“ deutlich werden kann, obschon immerhin selbst der „Fachmann“ an ihr leicht strauchelt. Um nun im Weiteren dem allgemeineren Verständnis insbesondere gerade das Wesen der wissenschaftlichen Kultur zu er-

schliessen, dient die Unterscheidung von „Fühlen und Forschen“, mit der die Einsicht in die kritische Denkart erreicht wird, während das gefühlvolle „Schauen des Genies“ am Beispiele Goethes verdeutlicht wird. Goethe und Kant illustrieren aber nicht bloss Gegensätze. Sie sind freilich Gegensätze in der Methode. Aber in letzter Linie bilden sie doch hinsichtlich des Inhaltes ihrer Anschauung eine Ergänzung, ja in gewissem Sinne sogar eine Einheit, nämlich im Sinne einer Synthese von Natur und Kultur, von Natur und Freiheit. Unter diesem Gesichtspunkte werden beide auf ansprechende Weise in einer besonderen Abhandlung zusammengestellt. Gleichsam selbst als Synthese, als eine Synthese historischer Art, wird ihnen zum Schluss „Schiller als Befreier“ zur Seite gestellt. Dieser poetische Verkünder und Verklärer des kritischen Idealismus der praktischen Vernunft wird als solcher ebenfalls in einem eigenen Kapitel kurz behandelt. In die Idee der Freiheit klingt so Lasswitz' Werk aus, wie es mit dem Begriff der Natur begonnen.

Von der Fülle seines gesamten Inhaltes konnten wir, trotzdem wir von vornherein alle bloss kritischen Bemerkungen auf ein Minimum von Andeutungen reduzierten, hier keine auch nur annähernd erschöpfende Vorstellung geben. Immerhin mögen, hoffe ich, die vorstehenden Bemerkungen geeignet sein, wenigstens anzudeuten, dass das Buch das, was es tun will, auch tun kann. „Das Buch will suchen helfen,“ erklärt sein Autor. In der Tat, es hilft suchen und noch mehr: es hilft finden. Es wird jeder mit ihm und in ihm etwas finden. Wenn sein Verfasser bemerkt: „Für die Form der Darstellung war das Streben nach Allgemeinverständlichkeit massgebend,“ so könnte es scheinen, als sei das Buch nur für „Laien“ geschrieben. Allein es unterscheidet sich himmelweit von den üblichen philosophischen Laiendarstellungen. Gewiss, es ist so geschrieben, dass es alle, ohne besondere philosophische Einzelkenntnisse mitzubringen, verstehen können, wenn sie nur überhaupt die Fähigkeit des Verstehens haben, und darum mag es in erster Linie für sie bestimmt sein. Trotz dieser Allgemeinverständlichkeit verzichtet das Buch indes nicht auf Wissenschaftlichkeit. Da es nun aber die Weltanschauung des kritischen Idealismus vertritt, und da man ferner in dem Bestreben, diese verständlich zu machen auch wissenschaftlichen Kreisen gegenüber, wie die Tatsachen tausendfältig zeigen, immer noch nicht zu weit, ja kaum weit genug gehen kann, so kann das Buch auch diesen seine guten Dienste leisten. Möge es darum — das ist der Wunsch, mit dem ich von ihm Abschied nehme — viel gelesen werden, innerhalb wie ausserhalb der blossen „Fachgelehrsamkeit“.

Halle a. S. Bruno Bauch.

Rehmke, Johannes. Philosophie als Grundwissenschaft. Frankfurt a. M., Kesselring, 1910. (V u. 706 S.)

Der Autor hat in seiner Selbstanzeige für diese Zeitschrift als Ziel seiner „Grundwissenschaft“ hingestellt, die Philosophie „bodenständig“ zu machen, d. h. sie allein aus ihrem Gegenstande heraus aufzubauen, sie in ihm zu „verankern“. Jede Wissenschaft — so führt er im „grundlegenden Teil“ aus — hat das Ziel, Gegebenes (= Bewusstes, Bewusstseinsbesitz) fraglos zu bestimmen. Eine Einteilung der Wissenschaften wird sich an der des Gegebenen orientieren müssen. Jenachdem sie Einziges oder Allgemeines bestimmen will, ist sie Geschichts- oder Allgemeinwissenschaft. Den beiden Gruppen von „Fachwissenschaften“ steht nun die Grundwissenschaft als diejenige gegenüber, welche das Allgemeinste behandelt. Und sie verdient diesen Namen durch die eigenartige Stellung, welche sie zu ihrem Gegenstande einnimmt. Jede Wissenschaft nämlich muss inbezug auf das Gebiet, das sie untersucht, voraussetzungslos in dem Sinne sein, dass sie über ihren Gegenstand keine Urteile mitbringt, „vorurteilslos“ ist. Aber keine Fachwissenschaft ist schlechthin vorurteilslos. Die Mechanik, deren besonderen Gegenstand die Bewegungen der Dinge ausmachen, untersucht nicht, was Bewegung schlechtweg und Ding schlechtweg ist, entnimmt vielmehr diese Bestimmungen den ihr übergeordneten

Wissenschaften. So nimmt jede Fachwissenschaft in ihren Ansatz Urteile auf, die sie nicht selbst gefunden, sondern andern Wissenschaften entlehnt hat und nur inbezug auf ihren Gegenstand selbst ist sie ohne Vorurteil. Dagegen soll die Grundwissenschaft *schlechthin* vorurteilslos sein. Vorurteils-, nicht voraussetzungslos! Denn sie setzt etwas voraus: nämlich das Gegebene selbst, obgleich sie keine *Bestimmung* des Gegebenen voraussetzt.

Ist aber die Voraussetzung „Es giebt Gegebenes“ nicht schon selbst ein Urteil? Man sieht leicht, wieviel bei Entscheidung dieser Frage darauf ankommt, was man unter Urteil versteht. Heisst „urteilen“, wie R. will, „Gegebenes *bestimmen*“ (S. 46), ist also jedes Urteil eine Prädikation, dann ist freilich mit den Worten „Es giebt Bewusstes“ kein Urteil, nämlich keine Bestimmung des Bewussten oder Gegebenen ausgedrückt. Was ein Urteil ist und ob die Anerkennungen nicht schon Urteilsakte sind (*Brentano*), dies zu untersuchen, wäre Sache der Psychologie und Logik; und so zeigt sich gleich im Ansatz der „Grundwissenschaft“ eine gewisse Abhängigkeit von jenen Disziplinen. Auch das wird man dem Autor nicht ohne weiteres zugeben, dass das Widerspiel des Urteils, die *Frage*, immer nur auf Bestimmungen gehe. Frage ich: „Giebt es Marsbewohner?“ oder: „Giebt es eine Ähnlichkeit zwischen Affen und Menschen?“, so zielt diese Frage nicht auf eine Bestimmung, sondern auf ein Sein. (Nicht auf ein Wirklich-sein, wie R. es darstellt, s. u.) Und die Beantwortung dieser Fragen wäre kein Urteil im Sinne unseres Autors. Wie wir noch sehen werden, findet sich überhaupt für den Begriff „Sein“ kein Platz im Systeme Rehmkes.

Das Gegebensein des Gegebenen ist dies *Δός μοὶ ποῦ στῶ* der Grundwissenschaft. Wo aber soll diese ihre Arbeit beginnen? Am zweckmässigsten, meint R., beim Anschaulichen. Was „anschaulich“ heisst, wird nicht näher untersucht, wohl weil eine solche Untersuchung in die Psychologie hineinführen müsste; vielmehr wird das Anschauliche sofort dem Ding gleichgesetzt. Was aber ist Ding? Es ist in jedem Augenblick eine Einheit, d. h. es bietet sich dem zergliedernden Denken als eine Mehrzahl von bestimmten Gegebenen, u. zw. als Einheit von *Grösse, Gestalt und Ort*. Welche Methode ermöglicht die Auffindung dieser grundlegenden Bestimmungen? Stillschweigend scheint R. das unabhängig Veränderliche als das grundlegende anzusehen. Denn auf einen Einwand, der bestreiten möchte, dass der *Ort* eine dem Dinge zugehörige Bestimmtheit sei, erwidert er, Dinge von gleicher Gestalt und Grösse könnten noch immer inbezug auf ihren Ort sich unterscheiden. Diese Betrachtungsweise hat sicher ihre Berechtigung. Umso auffälliger ist es, dass R. sie nicht auch auf Grösse und Gestalt angewendet hat. Giebt es denn Dinge, die — zugleich oder nacheinander — denselben Ort einnehmen, aber verschiedene Gestalt und Grösse haben könnten? Ich denke: Nein! Rehmkes Beispiel für das Gegenteil, das sich an späterer Stelle (136 f.) findet, befriedigt mich nicht. Verändert ein zusammengedrückter Gummiball nur die Gestalt, und nicht auch den Ort? Niemand wird bestreiten können, dass — R.s zweites Beispiel — eine Seifenblase, die ich weiter aufblase, einen grösseren, d. h. aber einen anderen Raum einnimmt. Und der Raum ist die Summe der Orte. Die Zurückführbarkeit von Grösse und Gestalt auf Ort scheint mir unzweifelhaft; die Gestalt ist dabei als eine besondere Beziehung zwischen den Örtern der Begrenzung zu definieren. Dagegen wird wohl jeder in Rehmkes Analyse des Dinges die *Qualität* vermissen. Hierauf komme ich zurück.

Wenn R. sagt, dass Grösse, Gestalt und Ort im Dinge *eines* sind, so soll dies nicht heissen, dass sie ihre Einheit einem verknüpfenden Orte verdanken (110), vielmehr, dass sich das Ding mit Erfolg der zergliedernden Betrachtung des Denkens unterziehen lässt. Die durch solche Zergliederung herausgestellten besonderen Bestimmtheiten, besondere Grösse, besondere Gestalt u. s. w. lassen sich noch zerlegen. Denn es giebt neben

dieser besonderen Gestalt noch andere „Gestalten". Es findet sich demnach eine Gestalt schlechtweg in jeder besonderen Gestalt, die also selbst eine Einheit von „Gestalt schlechtweg" und ihrer Besonderheit bildet. Dasjenige, was keine Einheit ist, sich also nicht zergliedern lässt, ist Einfaches. Das schlechthin Einfache ist als solches aus sich selber unbestimmbar, muss vielmehr durch seine Beziehungen zu anderen bestimmt werden.

Die Analyse des Dinges in Grösse, Gestalt und Ort nimmt nur auf den Dingaugenblick Rücksicht. Ein bestimmter Zeitpunkt kommt dem Dingaugenblick nicht zu; das Zugleichgegebensein mehrerer Dinge bedeutet nicht eine besondere Bestimmtheit (106, 395). Denn dadurch, dass von Dingaugenblicken das Zugleichsein ausgesagt wird, ist keiner von ihnen zeitlich bestimmt. Dies folgt, meint R., schon daraus, dass die Behauptung, alles sei zugleich, geradezu jeder Zeitbestimmung den Boden entziehen würde. Zeitliche Bestimmungen kommen also nicht dem Dingaugenblick, sondern dem Ding zu, dass als eine Einheit von Dingaugenblicken zu begreifen ist. Erst indem man das Ding in seinem Nacheinander betrachtet, hat man ein Einzelwesen vor sich, während der Dingaugenblick ein Allgemeines ist (142). Abstraktionen aber kommt keine Zeitbestimmtheit zu. Diese Unterscheidung löst alle Rätsel, welche man in die Veränderung hineingeheimnisst hat, Veränderung ist ein Wechsel von Bestimmtheitsbesonderheiten im Ding. Der Dingaugenblick aber ist als Allgemeines auch nicht veränderlich. Wenn man Veränderung deshalb für widersprechend erklärt hat, weil ein und dasselbe Ding nicht auch ein anderes Ding sein könne, so hat man Ding und Dingaugenblick verwechselt. Denn: „das Ding verändert sich" heisst: „es ist eine Einheit verschiedener Dingaugenblicke"; die Veränderung ist demnach in dem Dinge. Dieses aber darf nicht mit irgend einem seiner Dingaugenblicke gleichgesetzt werden.

Alle Veränderungen sind solche der Bestimmtheitsbesonderheit u. zw. ist jede Veränderung zugleich Verlust und Gewinn einer Besonderheit. Man kann demgegenüber nicht darauf verweisen, ein bewegtes Ding, das zur Ruhe kommt, verliere eine Besonderheit, ohne eine neue zu gewinnen. Die Ruhe ist nicht weniger eine Bestimmung, als die Bewegung; beide jedoch kommen nicht dem Dingaugenblick, sondern der Dingeinheit zu.

Diese Dingeinheit ist wiederum nicht synthetisch gewonnen, sondern dem Augenblicke gegenüber früher gegeben (190). Dazu wäre freilich zu bemerken, dass jenes „Zeitding" durchaus nicht so selbstverständlich gegeben ist, wie R. es darstellt. Dass sich ein Dingaugenblick vom nächsten in seinen sämtlichen Besonderheiten unterscheiden kann — R. führt S. 138 als Beispiel einen Schneeklumpen an, der auf schneebedecktem Abhang hinabrollt und dabei Grösse, Gestalt und Ort ändert — so ist nicht recht einzusehen, woran sich die „Grundwissenschaft" halten will, wenn sie ein Nacheinander von Dingaugenblicken als Einheit, als Ding ansprechen soll. J. Cohn hat (Voraussetzungen und Ziele S. 43) die Frage der Dingeinheit untersucht, hat aber dabei die zeitliche Ausdehnung nicht berücksichtigt. Auch R. macht nicht klar, was im Nacheinander als ein Ding betrachtet werden soll, wenn man weder Zusammenhang noch Stetigkeit des Wechsels noch etwas in der Veränderung Beharrendes annimmt.

Nach der Untersuchung des Dinges wendet sich R. der des Bewusstseins zu. Seine diesbezüglichen Ansichten hat er schon vielfach in früheren Veröffentlichungen dargelegt. Er fasst die Seele als ein veränderliches Einzelwesen auf. Sie ist kein blosses Vielerlei seelischer Tätigkeiten, kein „Bündel" — ich nehme wahr, ich fühle, ich denke heisst mehr als Wahrnehmen, Fühlen, Denken —; die seelischen Tätigkeiten zeigen sich alle auf gleiche Weise verknüpft mit einer ihre Einheit begründenden Bestimmtheit. Die Sprache, welche jene Einheit als „Ich" bezeichnet,

hat für die einheitsstiftende Bestimmtheit selbst keinen Namen ausgebildet. R. führt hierfür den Terminus „Subjekt" ein. Während die übrigen Bestimmtheiten des Ich Einheiten einer Besonderheit und eines Allgemeinen sind — dieses bestimmte Denken enthält ein Denken schlechtweg, wie dieser Ort einen Ort schlechthin enthält —, ist die Subjektsbestimmtheit durchaus einfach. Dies zeigt sich insbesondere darin, dass ein Wechsel der Subjektsbestimmtheit sich im Gegebenen nicht findet. Sie ist als einfache dem Ich unverlierbar, und hierin ist auch der Grund dafür zu suchen, dass sie nicht für sich bemerkt und benannt worden ist (244). Doch nicht nur im individuellen Seelenleben ändert sich das „Subjekt" nicht, es ist überhaupt für alle Seelen dasselbe. Würde es von Seele zu Seele ein anderes sein, so wäre es nicht einfach, vielmehr aus dem Allgemeinen „Subjekt überhaupt" und einer von Individuum zu Individuum wechselnden Bestimmtheit zusammengesetzt (312). Referenten will es scheinen, dass sich R. durch diese Ausführungen der Möglichkeit beraubt, das Bewusstsein als Einzelwesen, als „Einziges" zu fassen. Denn wenn „Ich" nichts anderes bedeutet als eine durch das — allen Individuen gemeinsame — „Subjekt" gestiftete Einheit von Seelenbestimmtheiten, so sind zwei Seelen denkbar, die einander vollständig gleichen. Wo bleibt dann das principium identitatis indiscernibilium? R. sah wohl diese Schwierigkeit und will sie S. 320 f. damit lösen, dass er — wie Uphues — die Seele durch den Leib individualisiert sein lässt, mit dem sie sich in Wirkenseinheit findet. Allein wenn die Seele für sich genommen etwas Allgemeines ist, dann ist sie unveränderlich und es ist nicht zu verstehen, wie sie vom Leibe Wirkungen erfahren kann (vgl. S. 392).

Dies führt uns zu Rehmkes Untersuchungen über die Kausalität. Das neue an diesen Untersuchungen ist die Auffassung der Wirkenseinheit als einer dreigliederigen. Es wird nämlich auf Seite der Ursache neben der wirkenden Bedingung eine „grundlegende" unterschieden, worunter jenes Gegebene zu verstehen ist, auf das gewirkt wird und aus dem durch Veränderung die Wirkung hervorgeht. Erfährt die wirkende Bedingung zugleich von der grundlegenden her eine Einwirkung, so sind beide bezw. grundlegend und wirkend: Wechselwirkung. Man sieht, dass R. nur die Veränderung als Wirkung in Betracht zieht (wie auch Kant in den Analogien der Erfahrung). Dagegen Schöpfung und Vernichtung „ist keine Wirkung in unserem Sinne" (289). Referent will nicht um Worte streiten. Immerhin soll gesagt sein, dass mit der definitorischen Feststellung „Wirkung = notwendiges Anderssein (Veränderung)" noch nichts darüber entschieden ist, ob nicht ein Gegebenes mit Notwendigkeit zu sein beginnen könnte oder ob in diesem Begriff der Schöpfung ein Widerspruch liegt. Diese Untersuchung würde gar wohl in den Rahmen der „Grundwissenschaft" passen.

Auf die Wirkenseinheit stützt nun R. die bedeutsame Unterscheidung des Wirklichen und Nichtwirklichen innerhalb des Gegebenen. Was zu einer Wirkenseinheit gehört, ist wirklich (300). Nun hätte man erwartet, dass R., bevor er diese Einteilung des Gegebenen einführt, die Gegenstände unseres Bewusstseins (das „Gegebene") erst einmal daraufhin untersuchen wird, ob sie und wenn sie sind und nicht sind. Merkwürdigerweise ignoriert R. das Sein vollständig. Soll das Seiende mit dem Wirklichen, das Nichtseiende mit dem Nichtwirklichen zusammenfallen? Marty hat (Untersuch. z, Grundleg. der allg. Gramm. u. Sprachphilosophie S. 316—360) ausführlich einen Versuch besprochen, diese Identifizierung durchzuführen, und das s. g. Nichtreale als nichtseiend, fiktiv hinzustellen. Allein es stellte sich die Aussichtslosigkeit eines solchen Versuches heraus. R. setzt sich mit Marty nicht auseinander. Sicher ist — wie immer die Entscheidung dieser Frage sich gestalten mag —, dass das Wirkliche vom Seienden wenigstens begrifflich geschieden werden muss. Es heisst etwas anderes zu sein, d. h. mit Recht bejaht werden zu können, etwas anderes zu wirken. Die Verkennung dieser Tatsache

ist dadurch begründet, dass, wie oben schon bemerkt, das einfache, bejahende Urteil nicht vom bestimmenden (Doppel-)Urteil unterschieden wird. Sie rächt sich in vielfacher Weise. Zunächst darin, dass R. die Frage nach der Existenz von Wirklichem für müssig erklärt (691). Denn entweder bedeutet jene Frage (wenn „existieren" soviel bedeutet als „gegeben sein"): Ist uns Wirkliches bewusst? Dann erledigt sie sich mit dem Hinweis darauf, dass wir von Wirklichem sprechen. Oder soll „existieren" soviel heissen wie „wirklich sein?" Dann hätte jene Frage den Sinn: „Ist das Wirkliche wirklich? — ein leerer Fragesatz. Das aber neben diesen beiden Fragen die sehr sinnvolle und gar nicht apriori zu beantwortende Frage auftaucht, ob Wirkliches existiert (d. h. ob wir ein solches mit Recht bejahen [und nicht bloss vorstellen] können), das übersieht R. vollständig.

Ebensowenig weiss R. mit der Descartesschen Grundlegung der Erfahrung „cogito, ergo sum" etwas anzufangen (525). Denn „sum" übersetzt er mit „ich bin wirklich" und nicht hierin — da er „wirklich" mit Recht als besondere Bestimmung ansieht — ein prädikatives Urteil, das nicht fraglos hingenommen werden dürfe, das ja jede Bestimmung eines Gegebenen unter Frage gestellt werden muss. Aber „ich bin" heisst zwar mehr als „ich bin Gegebenes", aber doch nicht „ich bin Wirkliches", und ist, wie schon Kant gezeigt hat, kein prädikatives Urteil. Gegeben sein, Sein, Wirkliches sein — sind drei verschiedene Begriffe.

Auf die Untersuchung der Wirkenseinheiten folgt die der einfachen und zusammengesetzten Einzelwesen. Die Dinge haben die merkwürdige Eigenschaft, dass durch Wechselwirkung zweier unter ihnen ein neues dinghaftes Einzelwesen, d. h. wiederum etwas auftritt, dass besondere Grösse, Gestalt und Art hat. Daraus soll nun die besondere Aufgabe der Naturwissenschaft resultieren, die zusammengesetzten Dinge zu zergliedern und zu entscheiden, ob es letzte einfache Dinge giebt. Diese Aufgabe fällt nicht notwendig mit jener zusammen, die Grenze der wirklichen Teilbarkeit der Dinge zu bestimmen. Denn es könnte sein, dass die kleinsten wirklichen Dinge, die Atome, sich wohl nicht weiter teilen, aber zergliedern, d. h. als Wirkenseinheiten einfacherer Dinge (z. B. Elektronen) nachweisen lassen (347).

Also nach R. lässt sich ein Ding aus mehreren nur dann zusammensetzen, wenn diese mehrere Dinge in eine Wechselwirkenseinheit eingehen. Danach also wäre z. B. eine aus zwei aufeinandergelegten Halbkugeln bestehende Messingkugel kein Ding, denn ihre zwei Hälften stehen nicht in Wechselwirkenseinheit. Und trotzdem wird man doch nicht behaupten wollen, jene Kugel habe nicht einen eigenen Ort, eigene Gestalt und Grösse. Hat sie aber diese Bestimmtheiten, so ist sie nach Rehmkes erster Dingdefinition ein Ding. Dass R. diesen Widerspruch nicht aufklärt, ist um so bedauerlicher, als er aus der obigen Behauptung über die Zusammensetzung der Dinge wichtige Folgerungen zieht. Er untersucht nämlich (351 ff.) die Frage, ob die Gesamtheit der Dinge, das physische Weltganze, Ort, Grösse und Gestalt habe. Und den Schwierigkeiten dieser Frage glaubt er nun dadurch zu entgehen, dass er bestreitet, dass jene Gesamtheit ein Ding ist. Die „Dingwelt" ist kein „Weltding". Denn wäre sie es, so müssten nach den obigen Ausführungen ihre sämtlichen Teile in Wechselwirkung stehen. Dies aber stellt R. in Abrede, u. zw. mit dem triftigen Grunde, dass es in der Wechselwirkungseinheit nur unmittelbare Wirkung giebt, während die Welt auch mittelbares Wirken zeigt. Sie ist eine Verkettung von Wirkenseinheiten, nicht selbst eine Wirkenseinheit (360). So richtig mir diese Bemerkung zu sein scheint, so wenig kann ich Rehmkes Ansicht beitreten, dass man auf diesem Wege den das Weltganze betreffenden Antinomien entgehen kann. Und noch weniger kann ich einem andern Argumente beistimmen, das R. dafür vorbringt, dass dem Weltganzen keine Dingbestimmtheiten zukommen: denn es müssten ihm, wie jedem anderen Dinge, besondere Bestimmt-

heiten zukommen. Jedem Ding muss also, meint R., ein anderes als anderes gegenübergestellt werden können; eben deshalb kann die Gesamtheit aller Dinge kein Ding sein (354), „Besonderer Ort ist nur gegeben, wenn er von einem anderen Orte in seiner Besonderheit unterschieden ist, und dieser setzt natürlich wiederum ein anderes Ding voraus, dessen Bestimmtheit er sein muss." Mit dieser Beweisführung stellt aber R. den Ort als eine relative Bestimmung hin; dann aber war es von vornherein verfehlt, ihn zu den absoluten Dingbestimmtheiten zu zählen.

Die Auffassung der Welt als einer Verkettung der Wirkenseinheiten ist nur dadurch möglich, dass die Welt ein Nacheinander ist. In diesem Nacheinander unterscheidet die „Grundwissenschaft" das Frühere und das Spätere. Dies ist der einzige im Nacheinander des Gegebenen begründete Gegensatz. Es ist verfehlt, diesen Gegensatz durch die Dreiteilung in Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft zu ersetzen (396). Denn, abgesehen davon, dass es nur aus praktischen Rücksichten geboten sein kann, in dieser Weise auf die Zeit des Sprechenden Rücksicht zu nehmen — der ja doch der Grundwissenschaft nur Gegebenes unter Gegebenem bedeutet — ist das Gegenwärtige als solches zeitlos. Auf der Messerschneide des Zeitlosen lässt sich nicht einmal vom Unterschiede des Wirklichen und Nichtwirklichen Rechenschaft geben, denn alles Wirken geschieht in der Zeit. Das gemeinhin als „gegenwärtig" bezeichnete ist blosse Abstraktion. (Diese bedeutsame Feststellung ist, nebenbei gesagt, von grosser Wichtigkeit für die Grundlegung der Erfahrung. Einiges hierzu siehe in meinen „Untersuchungen zum Problem der Evidenz" (1908) S. 87.)

Das Nacheinander der Welt ist nun auch Voraussetzung für den Unterschied des Vergänglichen, d. h. desjenigen, das sich nicht in jeder besonderen Zeit findet, vom Unvergänglichen. Das Vergehen soll mit der Veränderung nicht verwechselt werden. Das Einzelwesen tauscht, wenn es sich ändert, eine Bestimmtheitsbesonderheit gegen eine andere ein. Wäre nun der Übergang von Wirklichkeit zu Unwirklichkeit — R. hätte richtiger sagen sollen: vom Sein zum Nichtsein — eine Veränderung, so wären Wirklichsein und Nichtwirklichsein zwei Bestimmtheiten, die in einem Allgemeinen übereinstimmen müssten. Was aber soll jenes Allgemeine sein?

Entstehen und vergehen kann nun nach R. bloss die Wirkenseinheit. Das Bewusstsein und das einfache Ding sind unvergänglich. Wobei ich freilich bemerken muss, dass hier „Unvergänglichkeit" nicht im gewöhnlichen Sinne der Erhaltung eines Individuums verstanden werden darf. Denn nach des Autors oben auseinandergesetzter Ansicht ist die in der Seelenveränderung allein sich erhaltende Bestimmtheit „Subjekt" nichts für die einzelne Seele charakteristisches. Und die „Unvergänglichkeit" des Dinges verhindert nicht, dass es seine sämtlichen Bestimmtsbesonderheiten ändert, sodass das Ding in einem späteren Augenblick seines Daseins nicht den geringsten Anhaltspunkt dafür bietet, es gegenüber einem früheren als „dasselbe" wiederzuerkennen.

Der „grundlegende Teil" schliesst mit einer Nutzanwendung auf den Menschen. Er ist wohl kein Einzelwesen, sondern eine Wirkenseinheit aus Leib und Seele. Aber doch jedenfalls eine Einheit und ein Einziges.

An diese systematischen Ausführungen schliessen sich nun methodische. R. verteidigt seine „Grundwissenschaft" gegen die Versuche, die Erkenntnistheorie an ihre Stelle zu setzen. Er unterscheidet psychologische, logische und psychologisch-logische Erkenntnistheorien, welche Unterscheidung mit der von Empirismus, Rationalismus und Kritizismus gleichgesetzt wird. Gegenüber so mancher Erkenntnistheorie ist nun R. sicherlich dadurch im Vorteil, dass er die Bildertheorie des Bewusstseins bekämpft. Die Einschiebung eines Mittlers zwischen Bewusstsein und Objekt ist in den letzten Jahren von mehreren Seiten

mit Recht bekämpft worden. In der Tat ist sie die Quelle zahlreicher Scheinprobleme. (Wie kann das Bewusstsein über sich hinausreichen? u. s. w. u. s. w.) Wäre es richtig, dass das Nicht-Ich, die Aussenwelt, in keiner Weise Besitz unseres Bewusstseins werden könnte, und dass wir ewig im Gespinnst unserer Subjektivität verharren, so wäre die Rede vom „Andern", das auf unser Bewusstsein wirkt, nichts als ein Wortemachen. Etwas anderes freilich ist die Frage, ob die Aussenwelt so ist, wie sie sich unserer Wahrnehmung bietet. Ist die äussere Wahrnehmung trügerisch? R. bestreitet das, und ich halte seine Beweisführung für sehr beachtenswert, auch wenn ich ihr Ergebnis nicht für richtig halte. Zunächst zeigt R., dass die üblichen Beweise für jene Trüglichkeit auf einer Verwechslung des Erkennenden mit seinem Leibe beruhen (452). Wenn dem einen süss ist, was dem andern bitter, dem einen kalt, was dem andern warm, so beruht dies auf einer Verschiedenheit ihrer leiblichen Beschaffenheit. Wer darum behauptet, es müsse von den beiden Bestimmungen „bitter" und „süss" eine und nur eine zutreffen, die andere nicht, übersieht, dass das äussere Ding nicht unmittelbar, sondern durch Vermittlung unseres Körpers auf die Seele wirkt; es kann also trotz Gleichheit des auf den Körper einwirkenden äusseren Dinges das letzte, unmittelbar auf die Seele wirkende Körperliche verschieden sein, sodass beide Bestimmungen zu Recht bestehen könnten. Allerdings ist dies eine blosse Möglichkeit.

R. zieht nun aus der richtigen Erkenntnis, dass die Sinnes-Qualitäten uns nur durch Vermittlung unseres Leibes zum Bewusstsein kommen, den falschen Schluss, dass die Dinge überhaupt eigenschaftslos sind und nur die „Bestimmungen" (Grösse, Gestalt, Ort) aufzuweisen haben; Eigenschaften sollen ihnen nur im Wirkenszusammenhange mit anderen Dingen, speziell mit unserem Leibe zukommen; in diesem Zusammenhange sollen sie ihnen aber wirklich zukommen, und man habe, so verstanden, kein Recht, den Dingen Farben, Töne u. s, w. abzusprechen. Dank der Vermittelung des Leibes besitzt also das Bewusstsein das Ding selbst, wie es ist (658). Mir scheint diese Beweisführung nicht zutreffend. Abgesehen davon, dass es nicht zu verstehen ist, wie durch Einwirkung von bloss Räumlichem (Ding) auf Räumliches (Leib) jene metabasis eis allo genos stattfinden soll, die aus geometrischen Bestimmtheiten Eigenschaften erzeugen soll, erbringt R. gar keinen Beweis dafür, dass jene Eigenschaften gerade dem äusseren Dinge zugesprochen werden müssen. Warum nicht ebensogut dem Leibe oder einem Teil von ihm? Wenn ein Ding a_1 auf den Leib wirkt und die dadurch in diesem vor sich gehenden Änderungen $b_1 \rightarrow b_2$, $c_1 \rightarrow c_2$, $d_1 \rightarrow d_2$ ... schliesslich im Bewusstsein eine Veränderung $v_1 \rightarrow v_2$ hervorrufen, infolge deren das Bewusstsein z. B. blau sieht, welches Recht hat man, dieses Blau gerade dem a_1 und nicht dem b_1, c_1 . . . zuzusprechen? Dies ist es, was uns hindert, die äussere Wahrnehmung für richtig zu halten: wir haben kein Recht, einen solchen Parallelismus der Ursache und ihrer — noch dazu mittelbaren — Wirkung anzunehmen: behauptet ihn jemand, so fällt ihm die Beweislast zu.

Nun aber wendet R. ein: wenn man der Aussenwelt jene Qualitäten nehme, die wir kennen, so bleibe nur das leere Wort „Aussenwelt als einwirkendes Anderes", man ende beim Solipsismus (466). Denn „Einwirkendes Anderes" sei „ohne die Unterlage eines bestimmten Gegebenen" sinnlos. Hier hat nun R. im Handumdrehen das Gegebene mit dem Wahrgenommenen identifiziert und will jetzt dasjenige, was bloss gedacht wird, u. zw. als Ursache unserer Empfindungen gedacht wird, nicht mehr als Gegenstand gelten lassen. Das Wort für die begrifflich gedachte Ursache unserer Empfindungen soll bedeutungslos und leer sein, obzwar doch die Worte nur dem begrifflichen Denken ihre Bedeutung verdanken und ohne ein solches eine Sprache nicht existieren könnte. R. übersieht völlig, dass die Dinge, auch wenn die Wahrnehmung sie nicht unmittelbar „hat", dennoch in der wissenschaftlichen Bearbeitung

unserer Wahrnehmung mehr oder weniger unser „Besitz“ werden können. Freilich hat die Erkenntnistheorie schwer gesündigt, als sie zu jedem Ding ein Bild im Bewusstsein fingierte, und nun glauben machen wollte, die Seele reiche, von diesen Bildern umgeben, nicht über sie zu den Dingen hinaus; allein die gegenteilige Ansicht würde sich selbst den Weg versperren, würde sie nur das wahrnehmende Anschauen als Weg zum „Besitz“ der Gegenstände gelten lassen. Auch begrifflich denkend besitzen wir — die Richtigkeit unserer Denkakte vorausgesetzt — die Gegenstände selbst. Ja, einzig durch denkende Bearbeitung der Erfahrung kommen wir über die Grenzen des Solipsismus hinaus, natülich nur, wenn wir uns mit der grösseren oder geringeren Wahrscheinlichkeit begnügen, welche die Naturwissenschaft bieten kann.

Soviel aber wird man Rehmkes Kritik zugeben müssen: alle „Erkenntnisromane“, die ihren Stoff aus der Legende schöpfen, die Welt sei, weil vorgestellt, auch schon abhängig vom Bewusstsein und die Gegenstände für sich könnten nicht mit den Gegenständen unseres Bewusstseins identisch sein — auf falscher Fährte sind, „die Welt ist meine Vorstellung“, dies ist ein Beziehungs-, nicht ein einordnendes Urteil. „Vorgestellt“ ist hier determinierendes, nicht modifizierendes Prädikat, hat also einen ganz anderen Sinn als in der Verbindung „bloss vorgestellt“. Damit ist eine ganze Anzahl von Scheinproblemen aus der Welt geschafft. Die Tatsache des Vorgestelltseins allein begründet noch nicht die Unwirklichkeit. Vielmehr ist die Scheidung der Bewusstseinsobjekte in seiende und nichtseiende Aufgabe der Fachwissenschaften.

Das Buch zeigt die Vorzüge der früheren Veröffentlichungen Rehmkes: Formell ein ausgezeichnetes, kerniges Deutsch, inhaltlich scharfe und klare Unterscheidungen und eine Präzision der Begriffe, die in unserer philosophischen Literatur nur allzuselten ist.

Prag. Hugo Bergmann.

Uphues, Goswin. Erkenntniskritische Logik. Leitfaden für Vorlesungen. Halle a. S., Niemeyer, 1909. (VIII u. 151 S.)

Nach der „Erkenntniskritischen Psychologie“ und der „Geschichte der Philosophie als Erkenntniskritik“ hat der bekannte Verfasser nunmehr auch eine „Logik“ als Leitfaden für Vorlesungen erscheinen lassen. „Gegenstand der Logik ist nur das Denken, das als Mittel zum Zweck des Erkennens dient“, es müssen also die logischen Untersuchungen in erster Linie die Eigentümlichkeiten der Erkenntnisgegenstände berücksichtigen. Aristoteles hat vom Wollen gesagt, es habe mit dem zu tun, was so ist und auch anders sein kann, vom Erkennen dagegen, es handle von dem, was so ist, wie es ist. In diesem Sinne meint U. den Gegenstand des Erkennens als das Nichtandersseinkönnende definieren zu sollen. Diese Definition legt freilich die Deutung nahe, all unser Erkennen sei apodiktischen Charakters. Doch ist dies offenbar nicht die Meinung des Autors. Denn S. 24 ff. betont er, bei allen Urteilen der Kenntnisnahme, des blossen Kennenlernens und weiters bei allen im Gebiete des Empfindens spielenden Kenntnisvorgängen, wie sie auch das Tier hat, sei von einem Bewusstsein der Notwendigkeit keine Rede. Mit dem „Nichtandersseinkönnen“, das den Erkenntnisgegenstand auszeichnet, dürfte also nichts anderes gemeint sein als die Allgemeingültigkeit für alle Denkenden. Auf sie als wichtigste Charakteristik des Erkenntnisgegenstandes legt U. auch das grösste Gewicht. Wenn er bei dieser Stellungnahme doch öfters erklärt, seine Philosophie sei an Kant orientiert, so wird hieraus klar, dass er jede subjektivistische Interpretation Kants ablehnt. Kant ist ihm neben Plato der grösste Philosoph (S. 14) und das Hauptverdienst beider Forscher sieht U. in ihrer Methode: der analytischen, bezw. transscendentalen. Wenn es sich nämlich darum handelt zu entscheiden, was wahr ist, dann sei es unzureichend, die Evidenz als Kriterium heranzuziehen. Denn eine individuelle, subjektive Tatsache könne nicht Rechtfertigungsgrund des Erkennens sein (S. 44 ff.). Auch scheint nach U. die Tatsache, dass

es eine vermeintliche Evidenz neben der wirklichen giebt, eine Instanz gegen die Proklamierung der letzteren als letzten Kriteriums der Erkenntnis abzugeben.[1]) Hier soll nun die transscendentale Methode an die Stelle der Evidenz treten: Es sind die Urteile aufzusuchen, ohne welche eine Erkenntnis unmöglich ist, und die Wahrheit dieser Urteile ohne Beweis anzunehmen (S. 14 ff., 47 u. s. w.). Leider übergeht U. den gewichtigsten Einwand, den man gegen die analytische Methode als die alleinherrschende vorbringen muss: dass sie für die Richtigkeit aposteriorischer Urteile nicht aufzukommen vermag.

Alle Urteile nun, welche Beziehung auf Gegenstände haben, nennt U. synthetische. Er stützt sich hierbei auf eine Äusserung Kants in den von B. Erdmann herausgegebenen Reflexionen. Die Konsequenz dieser Auffassung ist aber, dass U. alle Urteile für synthetisch erklären muss, auch die analytischen. Dies geschieht auch ausdrücklich S. 39, wo denn auch z. B. das Gesetz des Widerspruchs als synthetisches Urteil angesprochen wird. Mag nun schon diese Änderung der üblichen Terminologie der gegenseitigen Verständigung nicht gerade zuträglich sein, so ist es auch sachlich zu bedauern, dass der Verfasser die Einteilung der Urteile, wie sie Kant in der „Kritik" durch die Gegenüberstellung von synthetisch-analytisch zum Ausdruck brachte, nicht — auch nicht in anderer Terminologie — in seine Logik übernommen hat. Denn dadurch entsteht die Gefahr, dass der Terminus „synthetisch" wieder in der üblichen Bedeutung gebraucht wird. In der Tat führt z. B. Uphues, nachdem er S. 39 den „synthetischen" Charakter aller Urteile betont hat, S. 76 ff. noch den ausführlichen Beweis, dass die mathematischen Urteile synthetisch sind — nun aber im Sinne der „Kritik der reinen Vernunft".

Im übrigen nimmt U. die üblichen Urteilsklassifikationen an. Nur der qualitativen Einteilung gegenüber wird bemerkt, dass das verneinende Urteil dem bejahenden nicht neben-, sondern untergeordnet ist, weil es immer den Versuch oder Vollzug des entsprechenden bejahenden Urteils voraussetzt: „A ist nicht" heisst: „Es ist falsch, dass A ist". Demnach würde, wenn ich recht verstehe, die Fällung eines negativen Urteils voraussetzen, dass der Urteilende bereits den Begriff des Irrtums, der Falschheit eines Urteils anderswoher gewonnen hat. Aber woher? Muss man nicht, um zur Erkenntnis zu kommen, das eigene Urteil sei falsch gewesen, erkannt haben, dass die Sache sich anders verhält, als erwartet wurde? Und steckt in diesem „Anders" nicht schon das „Nein"? Auf alle diese Einwände kann der Autor bei der Knappheit seines Buches leider nicht eingehen.

Eine Kritik der herkömmlichen Schlusslehre schliesst sich an die das Urteil betreffenden Partien. Riehls „Beiträge zur Logik" werden mehrfach berücksichtigt, Brentano-Hillebrands Schlusstheorie referiert. Die aristotelische Auffassung, nach welcher der nervus probandi in der Identität des Mittelbegriffes liegt, wird ersetzt durch eine Regel, wonach die Kraft des Schlusses „in der Identität des Objektes, das durch den Subjektsbegriff bezeichnet wird", gelegen ist. Die Einteilung der Schlüsse unterscheidet 1. solche aus begrifflich allgemeinen Prämissen, 2. aus begrifflich allgemeinen Obersätzen und Tatsachenurteilen, 3. aus blossen Tatsachenurteilen.

Die spezielle Logik untersucht die einzelnen Wissensgebiete. Wissenschaften werden als berechtigt nachgewiesen dadurch, „dass wir in ihnen synthetische Urteile a priori ausfindig machen, die sie beherrschen und gestalten". Es gilt also — da nach U. alle Urteile synthetisch sind

[1]) Uphues meint irrtümlich, dass Marty die Tatsache der Evidenztäuschungen bestreitet. Ebenso wird — um dies gleich hier anzufügen — S. 60, 63 und an a. O. Marty irrtümlich die Ansicht zugeschrieben, dass die s. g. „allgemein bejahenden", in Wahrheit negativen Urteile wie „Alle Menschen sind sterblich" bloss Geltung haben, wenn entsprechende Einzelgegenstände (hier also: Menschen) existieren.

— die apriorischen Bestandteile jeder Wissenschaft herauszuschälen. U. beginnt mit der Mathematik; die Erörterung der Geometrie führt zur Raum- und Zeitlehre. U. schliesst sich hier an Kant an, mit dem Zusatz, dass der anschauliche Raum und die anschauliche Zeit, die Kant zunächst im Auge hatte, nur Besonderungen eines allgemeinen Raum- und Zeitgesetzes sind. Dieses Gesetz ist in seiner Allgemeinheit nicht formulierbar (und es bleibt dem Leser auch etwas dunkel, was es sein soll). U. bestimmt es näher als dasjenige, was das Neben- bezw. Nacheinander ebenso wie alle Gültigkeit der mathematischen Sätze erst ermöglicht. Das Raumgesetz ist das Individuationsprinzip und zugleich die Möglichkeitsbedingung und Grund der Materialität (S. 87). Materie und Substanz werden identifiziert und dem Ding an sich gegenübergestellt.

Nun wendet sich U. der Logik anderer Wissenschaften zu. Es werden die empirischen Elemente der Naturwissenschaft den apriorischen gegenüber abgegrenzt, dann die Berechtigung einer beschreibenden Naturwissenschaft untersucht. Hier erfährt insbesondere der Begriff des Organismus und die rätselhafte Wechselwirkung zwischen dessen Teilen eine Erörterung, worauf dann U. sich der Geschichtswissenschaft zuwendet. Als ihre beiden Voraussetzungen werden die Existenz des Ich und die Freiheit des Willens angeführt. Beide vertritt U., den Indeterminismus jedoch, wie mir scheint, mehr dem wörtlichen Ausdruck als der Sache nach. Denn es soll die Freiheit des Willens darin bestehen, dass wir uns nach letzten Motiven entscheiden und die Entscheidung nach dem letzten Motiv — unmotiviert ist. — Die Lamprechtsche Auffassung der Geschichte als Gesetzeswissenschaft wird gegenüber der Rankes verworfen. Nach einem Exkurs über die Berechtigung der Theologie wendet sich U. in einem letzten Kapitel gegen den Formalismus in der Logik, d. h. nach seiner Terminologie gegen die Auffassung des Dinges an sich als blossen Grenzbegriffes. Das Ding an sich ist unserm Wissen erreichbar, so z. B. indem wir durch das Gesetz der beharrlichen Dieselbheit ein unsern Bewusstseinsvorgängen zugrundeliegendes Ich erschliessen. Unser Denken führt uns über die Erscheinungswelt hinaus; da wir aber nach U. nur denken können, was selbst gedanklicher Natur ist, so ist ihm die wahre Wirklichkeit das Denken Gottes.

Zusammenfassend kann ich sagen: es ist wohl nicht zu leugnen, dass auch diese Veröffentlichung wie die beiden hier früher besprochenen „Leitfaden für Vorlesungen“ infolge ihrer Kürze vieles an Ausführlichkeit der Begründung, hie und da auch etwas an Verständlichkeit zu wünschen übrig lässt. Überaus sympathisch aber wirkt wieder der Umstand, dass der Forscher überall — auch in kleinen Fragen — an eine grosse Weltanschauung anknüpft, sodass seine Philosophie nicht Bruchstücke bietet, sondern im besten Sinne ein Ganzes.

Prag. Dr. Hugo Bergmann.

del Vecchio, Giorgio, Prof. in Messina. Il concetto della natura e il principio del diritto. Turin (Bocca) 1908. (174 S.)

Es giebt einen empirischen und einen transscendentalen Naturbegriff. Der empirische Naturbegriff ist ein mechanischer. Er orientiert sich am Kausalgesetz (29 ff.). Von Wertungen und Beurteilungsmassstäben ist bei solcher Betrachtungsweise keine Rede (25). Spinoza vergass dies, als er auf seinen mechanischen Naturbegriff eine normative Ethik aufbaute (27, 140). Dem empirisch-kausalen Naturbegriff tritt gegenüber der metaphysisch-teleologische (37, 39, 56). Kausale und teleologische Naturauffassung unterscheiden sich nur durch den Betrachtungsgesichtspunkt; das Objekt beider ist dasselbe (45). Beide sind unerlässlich und müssen sich notwendig ergänzen. Hat jemand ein Gemälde ausreichend erklärt, wenn er dessen Farben chemisch analysiert hat? (72).

Diesem Naturbegriff ordnet sich auch der Mensch unter; dem empirisch-kausalen jedoch nur insofern, als er Objekt in der Erscheinung, homo phaenomenon ist (65, 72). Als denkendes Subjekt, Ich, homo nou-

menon dagegen steht er jenseits der empirischen Natur, jenseits des Kausalgesetzes, ist er absolut autonom (67, 72). Diese intelligible Natur des Menschen ist das Reich der Freiheit. Die transscendentale Freiheit legt den Grundstein für die Ethik (70), d. h. den Inbegriff der Gesetze des Handelns. Diese Gesetze sind moralische, wenn vorwiegend subjektiv, rechtliche, wenn vorwiegend objektiv orientiert (79). Das Prinzip der Moral heisst: handle vorbildlich, d. h. so, dass alle anderen müssen ebenso handeln können wie Du (81 f.). Das Rechtsprinzip dagegen stellt mehr auf die äusseren Beziehungen von Mensch zu Mensch ab (84). Recht ist die objektive Ordnung des Nebeneinanderbestehens der innerhalb einer Personenmehrheit möglichen Handlungen nach Massgabe eines ethischen Prinzips, das den Handlungen ihre Grenzen bestimmt (determina), indem es deren Hinderung (Beeinträchtigung) verbietet (escludendone l'impedimento. Diese Definition entnimmt Vf. seinem Buche über il concetto del diritto, 1906, S. 150). Dieser Rechtsbegriff ist natürlich ein transscendentaler (86); denn er fusst ja auf der intelligiblen Natur des Menschen. Il fondamento del diritto può essere dato soltanto da una concezione trascendentale della natura umana — da una concezione che vada oltre la fenomenologia e la determinazione empirica delle azioni, e ne ritrovi il principio e la norma nell' essere intelligibile del soggetto (138). Dies ist das wahre Naturrecht: das ideale Recht, das sich aus der transscendentalen Natur des Menschen ergiebt (teleologischer Rechtsbegriff). Ob es im positiven Rechte „verwirklicht", d. h. in die Erscheinung gebracht ist, darauf kommt nichts an (87). Naturrecht (in diesem Sinne) und positives Recht verhalten sich zu einander wie Ding an sich und Erscheinung, wie a priori und a posteriori.

Was frühere Jahrhunderte als Naturrecht bezeichneten, war etwas anderes. Statt des transscendentalen nämlich legte man den empirischen Naturbegriff zugrunde. Bald wurde demgemäss das commune ius omnium gentium (155), bald das Recht primitiver Völkerschaften oder entlegenster Urzeiten (95, 118) als Naturrecht ausgepriesen, bald nahm man auf die empirische Psychologie des Menschen bezug und gründete das Recht je nachdem auf die socialitas (Grotius), oder auf den wölfischen Egoismus (Hobbes) des Menschen (119, 122 ff.). Das πρωτον ψευδος dieser grundverkehrten Betrachtungsweise bestand darin, dass man glaubte, aus dem faktisch Gegebenen könne ein Prinzip für normative Gestaltung entnommen werden (130 ff.). Seit Kant den wahren, d. h. transscendentalen Naturbegriff entdeckt hat, ist diesem falschen Naturrecht älterer Zeiten der Garaus gemacht (145, 152, 169). Die Angriffe, welche moderne Positivisten (Vanni u. a.) gegen das Naturrecht richten, treffen nur die seit Kant überwundenen Formen desselben, nicht das Naturrrecht schlechthin (153).

Den Lesern der Kantstudien braucht nicht gesagt zu werden, dass Vf. sich in diesem Buche [wie schon in früheren Schriften] als ziemlich strenger Kantianer — hier und da mit einem Seitenblick auf Fichte — zu erkennen giebt. Man vgl. hierüber vornehmlich des Vfs. Buch: presupposti filosofici della nozione del diritto, 1905 (192 S.) und dazu die Besprechung des Unterzeichneten in der Krit. Vierteljahrsschr. f. Gesetzgebung und Rechtswissenschaft, 3. Folge Bd. 11 (1908) S. *209—*224. In der Anlehnung an Kant trifft sich del Vecchio mit Stammler; nicht einverstanden aber ist er mit dessen Beschränknng auf das Formale. Stammler irre, sagt er, wenn er leugne, che della natura umana . . . posse dedursi un ideale giuridico con un contenuto determinato (132). Dieser Punkt ist an del Vecchios Buche vielleicht der interessanteste. Vf. wagt es, für das vielgeschmähte und völlig tot geglaubte Naturrecht wieder eine Lanze zu brechen. Er steht auf dem Standpunkte, das Naturrecht älterer Observanz sei nur um deswillen mit Recht zu Grabe getragen worden, weil es einen falschen Naturbegriff zugrundegelegt habe; er hegt daher die Überzeugung, es bedürfe nur einer unter Rückgang auf Kant

erfolgenden Läuterung des Naturbegriffes, um den Gedanken des Naturrechtes auch für Gegenwart und Zukunft lebendig zu erweisen. Diesem Nachweise ist das vorliegende Buch gewidmet, das sich ernstlicher und eingehender Beachtung von selbst empfiehlt. Die schwierige Frage freilich, ob sich aus der intelligiblen Natur des Menschen eine inhaltliche Bestimmtheit des natürlichen Rechtes ergebe, wird vom Vf. zwar mit ja beantwortet: nicht eingetreten wird jedoch in eine Begründung dieser bejahenden Antwort, sowie in eine Darlegung darüber, welches die Methode sei, mittels deren aus der menschlichen Natur inhaltlich bestimmte Aussagen über die rechtliche Regelung konkreter (d. h. historisch bedingter) Lebensverhältnisse zu gewinnen seien. Diese dornigste Aufgabe naturrechtlicher Betrachtungsweise sieht ihrer Erledigung noch entgegen. Es bleibt abzuwarten, ob und mit welchem Erfolge der verdiente und gelehrte Verfasser sich ihr unterziehen wird.

Jena. Hans Reichel.

del Vecchio, Giorgio, Prof. in Messina. Su la teoria del contratto sociale. Bologna 1906. (118 S.)

Lange Zeit hindurch nahm man unwidersprochen an, die „Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte“ 1789 führe auf Rousseauische Ideen zurück. Seit 1895 indessen ist dieser Auffassung, wenigstes was den Contrat social anlangt, ein bedeutsamer Gegner erstanden in Jellinek (Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte, 2. Aufl., 1904). „Die Prinzipien des contrat social“, sagt Jellinek S. 7, „sind einer jeden Erklärung der Rechte feindlich. Aus ihnen folgt nicht das Recht des einzelnen, sondern die Allmacht des rechtlich schrankenlosen Gemeinwillens.“ Die wahre Wurzel der Déclaration erblickt J. vielmehr in den Bills of rights der nordamerikanischen Unionsstaaten (Jellinek S. 9 ff.). Diese Auffassung hat ebensoviel Beifall wie Widerspruch gefunden (S. 9 des hier besprochenen Werkes; vgl. auch die Zusammenstellung bei Zweig in Beil. z. Münchener Allg. Zeitg. 1905, II. Quartal. S. 353 ff.) Zu den Gegnern Jellineks gehört auch der Vf. des jetzt vorliegenden Werkes. Schon in seiner Studie: La dichiarazione dei diritti dell' uomo e del cittadino nella rivoluzione francese (Genua 1903) hat er daran festgehalten, die Quelle der Déclaration sei der Contrat social. Der näheren Ausführung und Verteidigung dieses Gedankens ist das vorliegende Buch gewidmet. In sorgfältiger historischer Ausführung wird die Geschichte der Vertragstheorien von Grotius bis auf Rousseau behandelt (39 ff.). Mit besonderem Nachdruck wird bei Hobbes (67) und Locke (71) verweilt. Hobbes allerdings vertrat die schrankenlose Allmacht des Staates; allein schon Locke rationalisierte den Gesellschaftsvertrag ein wenig und limitierte die Staatsgewalt (73). An diese freiheitlichen Gedanken Lockes knüpfte Rousseau an. Rousseaus Lehre unterscheidet sich indes von der Lockeschen insofern, als R. den Gesellschaftsvertrag nicht mehr wie jener als historisch-empirisches Faktum, sondern grundsätzlich als gedankliche Konstruktion, dienend zur Veranschaulichung einer natürlichen Notwendigkeit (verità trascendentale) begriff (87; vgl. Liepmann, Rechtsphilosophie des J. J. R. 1898, S. 106) — insofern ein Vorläufer von Kant (Metaphys. Anfangsgründe d. Rechtslehre § 47) und Fichte (Beitrag u. s. w. über die franz. Revolution 1793 I 1). — Rousseaus Lehren bilden ein Ganzes. Die Darlegungen des C. s. können nur im Zusammenhang mit den Lehren des discours sur l'inégalité (1752) gewürdigt werden (15). Im Discours werden Gleichheit und Freiheit als natürliche Menschenrechte proklamiert (21). Diesen Grundgedanken ist R. auch im C. s. treu geblieben. Auch der C. s. fusst auf dem unveräusserlichen Menschenrechte der Freiheit. Renoncer à sa liberté, c'est renoncer à sa qualité d'homme, aux droits de l'humanité . . . Une telle renonciation est incompatible avec la nature de l'homme (C. s. I 4). Die Staatsgewalt kann daher von vornherein nur so weit reichen, als sie mit dem Fortbestande der Freiheit aller verträglich ist; nur nimmt diese Freiheit eines jeden eine entsprechend ver-

änderte Form an. Hierin liegt (nach Ansicht des Vfs.) der fundamente Unterschied der Rousseauschen Staatslehre gegenüber derjenigen aller seiner Vorgänger. Per essi (die Vorgänger) i diritti del cittadino nello Stato erano una conseguenza dell' atto contrattuale; per il R. è invice la formula del contratto una conseguenza di quei diritti (86). Für jene sind die Bürgerrechte (soweit überhaupt anerkannt) ein jederzeit widerrufliches Geschenk von Seiten der Staatsautorität; für R. dagegen sind sie „Grundlage und wirkende Ursache (sostanza attuale) der Staatsautorität selbst" (97). Grundverkehrt ist es daher, die Staatslehre des C. s. unfreiheitlich oder gar absolutistisch zu nennen: die Freiheit ist vielmehr ihr A und O, und der Rousseau des C. s. ist und bleibt der Vater der „Menschenrechte".

Dies in Kürze die Ausführungen des Vf. Eine kritische Auseinandersetzung mit ihnen würde den knappen Rahmen einer Anzeige überschreiten. Nur ein Kardinalpunkt des Streites sei kurz angedeutet. Vf. geht davon aus, der Rousseau des C. s. sei derselbe wie der Rousseau des Discours. Diese Unterstellung erscheint mir bedenklich; es scheinen mir vielmehr die beiden Bücher in ihrer Grundauffassung so grundverschieden zu sein, dass man anstehen muss, die Lehren des C. s. aus den Lehren des Discours zu ergänzen. (Ebenso Berolzheimer, Rechts- und Wirtschaftsphilosophie, Bd. II, 1905, S. 169, 173). Sehe ich recht, so hat zwar der Rousseau des Discours die „Menschenrechte" mit gestalten helfen; im übrigen aber dürfte es wohl auch gegenüber del Vecchios sorgfältigen und interessanten Darlegungen bei Jellineks Auffassung verbleiben, wonach Rousseau, nämlich der Rousseau des Contrat social, mit der Deklaration der Menschenrechte nichts zu tun hat.

Jena. Hans Reichel.

Kern, Berthold. Das Erkenntnisproblem und seine kritische Lösung. Berlin, Hirschwald, 1910. (195 S.)

Seinem „Problem des Lebens" lässt unser Verfasser eine ausführliche Darstellung der erkenntnistheoretischen Voraussetzungen seiner Lehre folgen. Wiederum ein ernstes und scharfsinniges Buch, das Gegnern und Freunden gleichmässig zum Studium empfohlen sei.

Kern findet in Kants System einen vierfachen Dualismus anstössig. Hier Denken, dort Empfindung; hier Form, dort Inhalt; hier Phänomenon, dort Dingansich; hier Subjekt, dort Objekt. Von den romantischen Philosophen angeregt, sucht er die Gegensätze aufzuheben.

Denken und Empfindung! Der unmodern gewordene und auch von K. verschmähte (S. 101) „Psychologismus" kommt hier schnell zur Klarheit; er stellt das Denken als eine besondersartige Gruppierung von Empfindungen dar. K. macht umgekehrt den Empfindungsakt zu einem Urteil, die fertige Empfindung mithin zur elementarsten Form des Begriffes (S. 39 ff., 89). Auch gut! Unser Philosoph sucht immer wieder die relative Berechtigung — und relative Beschränktheit aller „Standpunkte" darzutun (vgl. z. B. das schöne Kapitel: ‚Weltanschauungen', S. 138 ff.). Ich vermute, er wird nichts dagegen haben, wenn der Referent ihn ergänzt: sofern der spätere, komplizierte Prozess genetisch aus dem früheren, einfacheren heraus verstanden werden soll, konstruieren wir psychologistisch und erklären das Denken für Empfinden; sofern dagegen der minder hell bewusste Vorgang durch die Analogie des bewussteren zu illustrieren ist, sei uns das Empfinden gerne ein primitives Denken.

So bleibt der zweite Gegensatz, der von Inhalt und Form. Denn die Erkenntnis fasst ja eine „Wirklichkeit" an (S. 42 f.), unser Denken stösst auf etwas Denkfremdes. Dass ich Luftschwingungen überhaupt als Töne „beurteile", mag ich immer meiner Tätigkeit zuschreiben, dass hingegen eben jetzt, eben hier der Ton ‚cis' erklingt und nicht etwa ‚ges', das hängt vom Denken nicht mehr ab. Ordnen und Gesetze vorschreiben mag mein „Verstand"; das einzelne Quid aber, das Quale und das Quantum, die individuell charakterisierte Verteilung der Elemente in der Welt: das bleibt ewig irrational, tatsächlich, inhalthaft. Und dieses Faktische mit

Hegel aus der Vernunft hervor entwickeln zu wollen, solcher Versuch ist von vornherein widerlegt. Aber auch die solipsistische Aufhebung des Dualismus weist K. mit Recht zurück (S. 172). Doch wie, wenn die Lösung auf umgekehrtem Wege gelänge (S. 59)? Kann „Inhalt" nie zur „Form" werden, so ist doch „Form" vielleicht „Inhalt"? Unser Denken hat sich in äonenlanger Entwicklung den Gegenständen angepasst und ist darum dem Wesen dieser Gegenstände adäquat (S. 57, 106); es tritt also nicht wie eine formende Macht seinem Stoffe fremd gegenüber, sondern ist mit diesem Stoffe wesenseins — als „Erzeugnis des Objekts". Dass von einem anderen Gesichtspunkte aus das Objekt auch Erzeugnis des Denkens (im Sinne Kants) genannt werden könne, leugnet K. nicht (S. 59).

Der Phänomenalist wird hier einen Zweifel nicht unterdrücken. Ein der Umwelt in beständiger Verfeinerung adaptiertes Denken braucht doch wohl den Dingen deshalb nicht wesensgleich zu werden; seine „Formen" könnten als angezüchtete Systeme zweckmässiger Signale gelten, für andere Organisationen wären dann wieder andere Systeme brauchbar. Die Notwendigkeit, so oder so auf einen bestimmten Vorgang A zu reagieren, kündigt sich uns meinetwegen durch das bewegte Bild eines gefärbten Dinges an; einem anders als wir gebauten Marsbewohner vielleicht als ein verwickelter und uns unnachlebbarer Komplex von Schmerzempfindungen oder was weiss ich? Die Züchtung könnte im einen Falle so wirksam wie im anderen sein; und die verschiedenen Anschauungs- und Denkformen dennoch mit den Formen der „Wirklichkeit" A keine Ähnlichkeit besitzen.

Und daran ändert auch die „Aktualitäts-Theorie" nichts, mit der K. den dritten Gegensatz und damit zugleich den Phänomenalismus selber aus der Welt schaffen möchte (S. 51, 59, 97, 167). „Das Urbild der Wirklichkeit ist nicht das Sein, sondern das Geschehen"; „alle Substanzialität ist erst ein Erzeugnis des Denkens" (S. 117). Und da nun auch das Denken selber ein Geschehen ist, „in den Relationen das Wesen der Erkenntnis, aber ebenso auch das Wesen der Welt liegt" (S. 170): so ist unser Bewusstsein einfach ein Teil der absoluten Wirklichkeit, seine Gesetze sind zugleich Naturgesetze, „Denken und Objekt . . . sind eins" (S. 59, 104 ff., 119, 173).

Hier indessen scheint ein Fehler zu stecken. Jenes Objekt, mit dem mein Denken wirklich „eins" ist, besteht in nervösen Vorgängen (S. 70 u. passim); was ich aber für gewöhnlich Objekt meines Denkens nenne, sind Vorgänge ausserhalb meines Leibes. Und damit ist die Zweiheit wieder da, die den Phänomenalismus erzwang. Hier ein Geschehen (oder „Relationen" — oder welchen Ausdruck der Verf. irgend brauchen möchte) in der „Aussenwelt", meinethalben im Äther; dort ein anderes Geschehen im Gehirne; und dieses dem Erkennen identisch, doch selber direkt nicht erkennbar; jenes dem Erkennen fremd, doch sein „Gegenstand". Auch wenn das dem Erkennen wesensgleiche Geschehen zwischen dem Körper und dem Draussen spielen soll, z. B. also das Sehen der Umwandlung von Strahlungsenergie in chemische der Nervenmasse entsprechen soll, so gilt dennoch meine Behauptung weiter: eben diese Umwandlung sehen wir nicht; sondern unser Sehen weist uns zur Quelle der „äusseren" Strahlenenergie hinüber. Der „physiologische Beweis" für den Idealismus bleibt demnach trotz den Bemerkungen des Verf. in Kraft. Und damit bleibt die Zweiheit Subjekt-Objekt so bestehen, wie Kant sie dachte. Und es bleibt jenes grosse Paradoxon: dass das Subjekt für den Naturforscher aus dem Objekte hervorwächst; und dennoch soll wieder das Subjekt, im erkenntnistheoretischen Sinne, das Objekt erst möglich machen! — Die Lösung des Scheinwiderspruches indessen läge gerade unserem Verfasser nahe (vgl. S. 59). Wir haben — wie er selber es prinzipiell stets fordert — die Standpunkte reinlich zu sondern, statt die Gegenbegriffe zu verschweissen. Wir trennen das empirische Ich vom transscendentalen Subjekt der Erkenntnis; und den phänomenalen

Kosmos vom immanenten Datum. Es giebt mehrere „Welten“ für die Erkenntnistheorie; und die Notwendigkeiten des Denkens drängen uns immer aus der einen in die andere, aus der letzten wieder in die erste zurück. Wer sich dieses Zirkels und seiner Unentrinnbarkeit bewusst ist, an jedem Punkte der Bahn aber die eben für diesen Punkt erforderten Begriffe deutlich festhält: der allein entgeht allen Widersprüchen.

Berlin. Julius Schultz.

von Arnim, Hans; Baeumker, Clemens; Goldziher, Ignaz; Grube, Wilhelm; Inouye, Tetsujiro; Oldenberg, Hermann; Windelband, Wilhelm; Wundt, Wilhelm. Allgemeine Geschichte der Philosophie (die Kultur der Gegenwart, Teil 1, Abt. 5). Verlag von B. G. Teubner. Berlin und Leipzig 1909. Lex.-Format. (VIII u. 572 S.)

Das Unternehmen der „Kultur der Gegenwart“ den heutigen Stand der Fachwissenschaften durch Gruppen von Einzeldarstellungen in einem Gesamtbilde vereinigt vorzuführen, ist nunmehr auch auf die Geschichte der Philosophie ausgedehnt worden. Die vielfachen Bedenken, die gegen die „Kultur der Gegenwart“ als Sammelwerk oft genug geltend gemacht worden sind, sollen hier nicht wiederholt werden. Sie bestehen zu Recht. Nur das sei betont, dass die Uneinheitlichkeit des Ganzen innerhalb des Bandes über die Geschichte der Philosophie weniger störend wirkt wie z. B. innerhalb des Bandes über die „Systematische Philosophie“.

Der Wert des neuen Bandes der „Kultur der Gegenwart“ geht über den einer gewöhnlichen Darstellung des heutigen „Standes der Wissenschaft“ insofern hinaus, als hier zum ersten Male ernstlich mit einem alt überlieferten Vorurteile gebrochen wird. Diese Geschichte der Philosophie ist zum ersten Male wirklich eine „allgemeine“, d. h. sie behandelt nicht nur die europäische Philosophie von Thales bis zur Gegenwart, sondern sie behandelt die gesamte Philosophie der Menschheit, von der die europäische Philosophie nur als ein wichtiger Ausschnitt erschien. Damit verbreitet sich über die Entwickelung des europäischen Philosophierens, namentlich über die Anfangsstufen desselben, ein durchaus neues Licht. So wäre denn die von den Anthropologen und Orientalisten längst gestellte Forderung nach einer grösseren Berücksichtigung der Philosophie anderer Völker endlich durchgedrungen und, wie mir scheint, glänzend bewährt.

Zur Durchführung der neuen Erweiterung eignet sich die „Kultur der Gegenwart“ als Sammelwerk umsomehr, da die Philosophie der aussereuropäischen Völker vorläufig erst von den Fachvertretern der östlichen Sprachen sachgemäss dargestellt werden kann. Das ist nun hier geschehen und es gereicht dem Ganzen in mancher Hinsicht zum Vorteil. Aber mit dem Vorteil verbindet sich ein Nachteil. Eine einheitliche Darstellung der Geschichte der Philosophie würde vermutlich die in der Menschheit auftretenden philosophischen Denkgebilde nach zeitlichen und sachlichen Gesichtspunkten zu einer Entwickelungsgeschichte der Philosophie vereinigen. In einer Sammlung von Einzeldarstellungen ist eine solche Anordnung vorläufig wenigstens ausgeschlossen, da es ihr an leitenden Gesichtspunkten fehlt. Und so erhalten wir in dem neuen Bande der „Kultur der Gegenwart“ das verquere Bild, dass die neu hinzugekommene Darstellung der Philosophie des Ostens sich nach Ländern und Völkern gliedert, während die Philosophie des Westens getrost den alten Weg der zeitlichen und sachlichen Anordnung einschlägt. Es wäre für die Einheitlichkeit des Sammelbandes besser und wohl auch wissenschaftlich recht wertvoll gewesen, wenn entgegen dem üblichen Verfahren auch für die europäische Philosophie die Gliederung nach Ländern und Völkern vorgenommen wäre.

Das philosophische Denken gehört in unlöslichem Vereine mit den religiösen Vorstellungsweisen zum Urbesitz der Menschheit. Es ist daher mit grösstem Danke zu begrüssen, dass in der neuen „Allgemeinen Geschichte der Philosophie“ an den Anfang eine Darstellung des Vorstellungs-

und Gedankenskreises der Naturvölker gestellt ist. Sie ist von Wilhelm Wundt verfasst und behandelt in vier Abschnitten die primitive Logik, Psychologie, Naturphilosophie und Ethik. Dabei muss freilich betont werden, dass der Abschnitt über die „Logik" lediglich eine Untersuchung von Wundt über das Denken der Urvölker nicht eine den Urvölkern selbst angehörende Denklehre darstellt. Dagegen behandelt der Abschnitt über die „Psychologie" wirklich die Seelenvorstellungen der Naturvölker, nicht Untersuchungen Wundts über ihr Seelenleben. Dasselbe gilt von der Naturphilosophie und der Ethik. Der Abschnitt über die „Logik" der Naturvölker wäre daher in der nächsten Auflage den anderen Abschnitten nicht beizuordnen, sondern etwa als eine Einleitung zu ihnen zu behandeln, und die Überschrift „Logik" fortzulassen.

Es folgt eine Darstellung der indischen Philosophie von Hermann Oldenberg, welche angesichts des Reichtums im Denken der Indier und der verhältnismässig zahlreichen Vorarbeiten etwas dürftiger ausgefallen ist, als erwartet werden konnte. Auch spielt Oldenberg gleich im Anfang seiner Darstellung auf eine Reihe von Erörterungen an, welche er „oben" gegeben haben will, ohne dass der Leser wüsste, was mit jenem „oben" gemeint sein könne. So hat es den Anschein, als wäre der ganze Abschnitt ursprünglich Anhang zu einer anderen Arbeit gewesen und, ohne umgearbeitet zu werden, der Kultur der Gegenwart eingegliedert. Man darf wünschen, dass bei einer zweiten Auflage dieser absonderliche Missstand geändert und der Abschnitt im Ganzen bereichert würde, selbst auf die Gefahr hin, dass sein Umfang um einige Seiten wüchse. Im Hinblick auf die verhältnismässig grosse Bedeutung der indischen Philosophie dürfte dieser derselbe Raum zugebilligt werden, wie der chinesischen Philosophie (zwanzig statt zehn Seiten).

Die Darstellung der chinesischen Philosophie von Wilhelm Grube ist als besonders gelungen zu bezeichnen. Wir sehen einen ungeahnt grossen Reichtum philosophischer Gedankenbildungen namentlich zur Sittenlehre in knapper aber sehr klarer und ansprechender Schilderung an uns vorüberziehen. Vielleicht macht sich nirgends so stark wie in der chinesischen und indischen Philosophie der Eindruck geltend, dass die Gedankenbildungen der griechischen Philosophie zu begreifen sind als Abarten und Fortsetzungen von Gedanken, die uns ganz ähnlich im Osten begegnen. Im Einzelnen möchte ich bemerken, dass die 64 Hexagramme des Yi-King, die Grube als ursprüngliche „Orakelsprüche" anspricht, ursprünglich keine Orakelsprüche waren, sondern die Zeichen eines dyalischen Zahlensystems. Schon Leibniz hat hierauf hingewiesen (Werke Ausg. von Gerhardt, Abt. 2 Bd. 3 S. 223 ff., 228 ff.). Wir haben also im Yi-King unter Umständen eine ähnliche Zahlenspekulation vor uns, wie sie in der griechischen Philosophie unter dem Namen der pythagoreischen Lehre umgeht.

Wer von der Darstellung der Philosophie des Ostens in dem neuen Bande der „Kultur der Gegenwart" zu der von Arnim behandelten griechischen Philosophie übergeht, wird besonders lebhaft empfinden: dass unsere herkömmliche Betrachtung der griechischen Philosophie dringend einer Erweiterung ihres Gesichtskreises bedarf. Arnims Darstellung geht in der Tat überall von der Annahme der schlechthinigen Einzigartigkeit des griechischen Philosophierens als von einer Selbstverständlichkeit aus. Auch weht im Ganzen seiner Darstellung vielfach ein merkwürdig ungeschichtlicher, vernünftelnder Zug. Da „empfiehlt es sich" den Hylozoisten, ihren Urstoff so zu wählen, dass er, abgesehen von seiner Einfachheit, Beweglichkeit und Veränderlichkeit, auch für das organische und seelische Leben als Erklärungsprinzip brauchbar wäre. Da vermutet Aristoteles „mit Recht", dass Thales das Wasser zum Urstoff genommen habe, weil sich Feuchtigkeit im allem Lebendigen und im Feuer finde u. s. w. u. s. w. Man sieht, wo immer uns die Quellen verlassen, da dichtet Arnim die Ergänzungen aus seinen eigenen Überlegungen gläubig hinzu, und so be-

schleicht den Leser bisweilen die Furcht, dass die griechischen Philosophen doch nicht immer nach so trefflichen pragmatischen Maximen gedacht haben mögen, als Arnim sie denken lässt.

Gegen den von Arnim behandelten Teil sticht die von Clemens Baeumker bearbeitete Darstellung der Philosophie des Mittelalters erfreulich ab. Mit ausserordentlicher Klarheit, Ruhe und Sachkenntnis wird der Leser zunächst in den Gesichtskreis des mittelalterlichen Denkens, in seine Quellen, seine Bedingtheit durch den Schulbetrieb und in seine allgemeinen Wesenszüge eingeführt, um dann durch die Geschichte der Scholastik selbst zu gehen. In dieser ist als der typische Vertreter der in der mittelalterlichen Philosophie immer wiederkehrenden Gedankenkreise Thomas von Aquino besonders ausführlich behandelt. Bei den übrigen geschichtlichen Erscheinungen dagegen sind nur diejenigen Eigentümlichkeiten hervorgehoben worden, die in die Entwicklung bestimmend eingegriffen haben und die einzelnen Richtungen kennzeichnen, Als dankenswerte Ergänzung der Baeumkerschen Darstellung ist die Behandlung der islamischen und jüdischen Philosophie von Ignaz Goldziher zu betrachten, die sich ebenfalls auf das Mittelalter beschränkt.

Über den letzten grossen Schlussabschnitt des Buches, die von Windelband behandelte Geschichte der neueren Philosophie, bedarf es nur weniger Worte. Die Art der Windelbandschen Geschichtsschreibung ist den Lesern aus seinen grösseren Werken bekannt. Hier erhalten wir eine kurze Zusammenfassung der Ergebnisse dieser grösseren Werke. In ihr zeigt sich aufs Neue die einzigartige Weite und Tiefe des geschichtlichen Blickes, die Feinheit der wissenschaftlichen Nachempfindung und die meisterhafte Kunst treffsicherer Kennzeichnung, die Windelbands Arbeiten in der Tat zu einem Ehrenzeichen der „Kultur der Gegenwart“ stempeln. Auch derjenige, der im sachlichen Urteil häufig von Windelband erheblich abweicht, wird sich dieser neuen kurzen Darstellung als einer Zierde des ganzen Buches von Herzen freuen.

Greifswald. Günther Jacoby.

Richter, R. Einführung in die Philosophie. Aus Natur und Geisteswelt. 155. Bd. B. G. Teubner, Leipzig 1910. (126 S.)

An Einleitungen in die Philosophie mangelt es nicht; wir haben umfangreiche und kurzgefasste, systematisch vollständige und im guten Sinne einseitige, an die historische Entwickelung sich anlehnende und rein sachlich vorgehende Darstellungen. R. giebt in der Form von sechs Vorträgen die Skizze einer umfassenden Weltanschauung; er verzichtet dabei auf historische Exkurse. Ein solches Unternehmen, — der inbezug auf systematische Vollständigkeit allerdings noch überlegenen kurzen Einführung Wentschers vergleichbar — hat sehr erhebliche Schwierigkeiten, und Verf. geht ihnen durchaus nicht aus dem Wege, indem er etwa alle tieferen Probleme bei Seite lässt. Durch klare und lebendige, oft geradezu drastische Darstellung sucht er den Stoff zu bemeistern. Freilich, ein Anfänger im eigentlichsten Wortsinne wird doch kaum Alles verstehen können; R. bedient sich z. B. mancher Fachausdrücke, ohne sie zu erläutern. Doch wie viele philosophische Schriften giebt es überhaupt, die die meisten Leser in allen Teilen völlig verstehen? Und es ist zu bezweifeln, dass die Durchschnittsleser unserer Einführungen philosophisch ganz ungeschulte Köpfe sind.

Deuten wir kurz den Inhalt an! Im Anschluss an die vorliegenden einzelnen Philosophien und an den Sprachgebrauch bestimmt R. den Begriff: Philosophie ist das Streben nach Erkenntnis vom Zusammenhang alles Seienden. Das „Grenzgebiet und Nachbarreich“ der Religion wird als Stellung unseres Fühlens und Wollens zum Zusammenhang alles Seienden definiert — was mehr dem Interesse einer reinlichen Scheidung als den gesamtenTatsachen des religiösen Lebens entsprechen dürfte.

Ohne Orientierung über die Prinzipien des Erkennens und über seine Grenzen sind haltbare Ergebnisse über den Daseinszusammenhang nicht zu gewinnen. Die Erkenntnistheorie bildet daher das zuerst zu behandelnde Hauptgebiet. Dann folgt die „Seinslehre“ als Wirklichkeitsphilosophie und Wertlehre (Ethik und Religionsphilosophie).

Die Theorie des Erkennens untersucht diese Funktion vom logischen Gesichtspunkte aus, d. h. mit Bezug auf den Wahrheitsbegriff. „Wahrheit ist die Eigenschaft eines Urteils, allgemein mit dem Beurteilten, näher mit Erfahrung und Denken sich in Übereinstimmung zu befinden, und unter der Bedingung, dass wir uns dieser Übereinstimmung bewusst sind, sicher in mir und vermutlich in allen anderen Subjekten unter den gleichen Bedingungen unausbleiblich Evidenz zu erregen“ (S. 26).

Es giebt nur relative Wahrheit, Wahrheit für Subjekte. „Der Satz: ‚Was einmal wahr gewesen, bleibt immer wahr‘ steht auf der gleichen Gewissheitshöhe wie der Satz: ‚Ein freigelassener Körper . . . fällt immer zur Erde‘“ (S. 30). Aussermenschliche Wahrheiten sind denkbar, wenn auch nicht mehr ganz auszudenken.

Augenblickserlebnisse und logisch-mathematische Beziehungen sind denknotwendig. Der Gewissheitsgrad der Urteile über Erfahrungsgesetze ist ein niedrigerer (Wissen zweiter oder Glauben erster Ordnung). Ohne das grundsätzlich Unerfahrbare, das Metaphysische, ist nur ein hypothetisches Wissen dritter, ein Glauben zweiter Ordnung möglich. Hier „ist der Erkenntnisgehalt daran zu messen, inwieweit diese Anschauungen mit den geringsten Mitteln oder auf die einfachste (ökonomischste) Weise uns die gegebene, d. h. erfahrbare Wirklichkeit als Ganzes verständlich machen“ (S. 47).

R. prüft kurz eine Reihe metaphysischer Hypothesen, die Realismusfrage, den Materialismus, Spiritualismus, Materio-Spiritualismus, Neutralismus (d. h, die Identitätslehre in der Form der Zwei-Seitenhypothese), Solipsismus, Polypsychismus und Panpsychismus. Eine restlose Erklärung der Wirklichkeit giebt keine der Hypothesen; doch verdienen ein gemässigter Idealismus sowie die Lehre von der Allbeseeltheit den Vorzug. Das Seelische wird am besten im Sinne des aktualistischen Voluntarismus gedacht.

Der 5. Vortrag behandelt das Gottesproblem. Gott ist „der Urquell aller Elemente und aller Gesetze der Wirklichkeit, und wenn diese Elemente geistiger Natur sind, so wird auch Gott zu einem geistigen Wesen und zwar zum allgeistigen, das sich auswirkt im Vernünftigen und Unvernünftigen, im Guten und Bösen, im Schönen und Hässlichen, in der unendlichen Fülle alles Seins und alles Werdens“ (S. 101). — Der Geist dieses Vortrags entspricht dem Satze, der ihn beschliesst: „Die Philosophie nämlich fängt — nach dem Ausspruch eines jüngst verstorbenen Denkers — dort an, wo der Respekt aufhört“ (S. 101).

„Die Worte Wert und Unwert bedeuten uns irgendein Etwas, ganz gleich von welcher Art, insofern es auf ein fühlendes und wollendes Wesen die Wirkung ausübt, von ihm als Zweck bewusst begehrt oder gemieden zu werden“ (S. 102). Wert und gewolltes Ziel sind vollkommen gleichbedeutend (S. 104). Unter dem Fehler dieser dem üblichen Wortsinne gegenüber offenbar teils zu weiten teils zu engen Definition leidet R.s ganze Ethik. Natürlich kann von dieser Bestimmung aus kein allgemeiner „Oberwert“ gefunden werden. — „Den extensiveren oder intensiveren oder den zentraleren Willen durchzusetzen gegen die konkurrierenden Wollungen, darin besteht die Sittlichkeit“ (S. 112). — Ein Teufel dürfte demnach wohl beanspruchen, von R. sittlich genannt zu werden. Übrigens ist sich der Verf. wohl bewusst, „eine starke Verschiebung des Sinnes von Sittlichkeit“ vollzogen zu haben.

Die gefühls- und willensmässige Stellungnahme zum Weltganzen, die Religion wird zunächst in den extremen Formen des Optimismus und Pessimismus durch klassische Beispiele illustriert. R. selbst bekennt sich

„weder zu der einseitigen Verwerfung, noch zu der einseitigen Beförderug des Daseins in seiner Ganzheit, weder zum schrankenlosen Pessimismus, noch zum schrankenlosen Optimismus. Unser religiöser Wille drängt uns, das führende Entwickelungsgesetz der Welt, die Steigerung zu immer geordneteren und zugleich umfassenderen, zu immer geschlosseneren und zugleich in den Teilgliedern selbständigeren und freieren Formen des Daseins zu bejahen, die in der wissenschaftlichen, künstlerischen und sittlich-religiösen Kultur der Menschheit bisher ihre Gipfel erreichten . . . Doch das ist persönliche Willensentscheidung, die niemanden von Ihnen bindet“ (S. 124).

Zur Charakterisierung des ganzen Büchleins mögen noch einige Sätze aus dem letzten Abschnitt dienen: „Gestehen wir es uns doch: wer hätte nicht den stolzen Bau der mit einer Unzahl allgemeingültiger Inhalte erfüllten Moral und Religion in den ernsten Stunden der Selbstbesinnung in allen Fugen krachen hören? Wem es noch nicht geschah, der höre auch nicht auf meine Worte — sie werden ohnehin spurlos an ihm vorübergehen. Wem es aber geschah, der wird auf die Erschütterung der Mauern auch noch den Sturz dieses Palastes folgen sehen. Und dann wird er sich sehnen nach der Errichtung einer Moral und Religion, die nicht steht und fällt mit Gesetzbüchern und kirchlichen Dogmen. Er wird ganz von selbst die Wege philosophischer Betrachtung einschlagen, um die Probleme zunächst sicher zu stellen, nachdem das scheinbar Gesichertste problematisch geworden war“ (S. 125). So schroff der Verf. auch gegen verbreitete religiöse Überzeugungen, z. B. gegen die praktischen Postulate, Stellung nimmt, das religiöse Problem ist offenbar wesentliche Triebkraft seines Denkens. Vielfach zeigen sich die Ergebnisse seiner Skeptizismus- und Nietzsche-Forschungen in der Einführung wirksam.

Es versteht sich von selbst, dass bei der Fülle der angeschnittenen Probleme der Ref. vielfach zur sachlichen Kritik Anlass zu haben glaubt. Doch ist das Eingehen auf alle Differenzpunkte einer solchen Skizze gegenüber nicht angebracht.

Erich Becher.

Sidgwick, Henry. Die Methoden der Ethik. Deutsch von C. Bauer. Bd. II. Leipzig 1909. Verlag von W. Klinkhardt. (XII u. 307 S.)

Nachdem im Bd. I (der vom Ref. in den Kantstudien kürzlich angezeigt wurde) die erste der drei Haupt-„Methoden“ der Ethik, auf die Sidgwick alle übrigen zurückführt, die des Egoismus eingehend geprüft worden ist, folgt im zweiten und abschliessenden Bande die nicht weniger sorgfältige Untersuchung der intuitionistischen und der utilitaristischen Methoden.

Das Vorhandensein von Beurteilungen des richtigen Verhaltens, die als intuitive imponieren, muss jedenfalls anerkannt werden. Die Wertungen von Weisheit und Selbstbeherrschung, Wohlwollen, Gerechtigkeit, Wahrhaftigkeit, Mut, Bescheidenheit und anderen Tugenden und Pflichten werden als ethische Intuitionen des gemeinen Menschenverstandes von S. analysiert. Dabei ergeben sich grosse Schwierigkeiten inbezug auf Abgrenzung und Rangordnung der Tugenden und Pflichten, Schwierigkeiten, die der gemeine Menschenverstand vielfach durch Berufung auf utilitaristische Massstäbe zu beseitigen sucht. Werden Motive als die eigentlichen Gegenstände sittlicher Urteile betrachtet, so treffen wir auf entsprechende Schwächen dieser Ausgestaltung des Intuitionismus.

Der philosophische Intuitionismus ist daher gezwungen, allgemeinere Prinzipien hinter jenen Beurteilungen des gemeinen Menschenverstandes zu suchen. Dabei hat er neben vielen tautologischen Sätzen einige bedeutsame abstrakte Moralintuitionen aufgewiesen. „Ich weiss durch Nachdenken, dass die Sätze »Ich soll die Wahrheit sagen«, »Ich soll meine Versprechungen halten«, so wahr sie auch sein mögen, für mich selbst-

verständlich sind; sie stellen sich als Sätze dar, die eine vernünftige Rechtfertigung irgendwelcher Art erfordern. Andererseits stellen sich die Sätze »Ich soll ein kleineres gegenwärtiges Gute nicht einem grösseren zukünftigen vorziehen« und »Ich soll mein eigenes kleineres Wohl nicht dem grösseren eines anderen vorziehen« mir als selbstverständlich dar, geradeso wie etwa das mathematische Axiom" (S. 175). Indem S. die gefundenen Intuitionen verbindet, gelangt er zum Utilitarismus oder „universalistischen Hedonismus"; bei letzterer Bezeichnung ist natürlich nicht an Lust in irgend einem speziellen Sinne, sondern an die Gesamtsumme von Glücksgefühlen zu denken. Zu dieser Überführung des Intuitionismus in den Utilitarismus ist eine Unternehmung über das höchste Gut, eine werttheoretische Betrachtung erforderlich. Das im letzten Grunde Gute kann nur in einem begehrenswerten Bewusstseinszustande bestehen, nicht in etwas Un- oder Ausserbewusstem. Der gesunde Menschenverstand scheint es zuletzt ausschliesslich in Glückseligkeit zu suchen.

Die Untersuchung des Utilitarismus geht von der Festlegung der Wortbedeutung aus; wie wichtig diese Aufgabe ist, geht daraus hervor, dass ein sehr beträchtlicher Teil der Einwände gegen diese Methode einer falschen Auffassung des nicht gerade glücklichen Ausdrucks entspringt. Noch kürzlich hat etwa bei uns Dürr diesen Terminus in einer Weise verwandt, die zwar dem ursprünglichen Wortsinne, in keiner Weise aber der historischen Fixierung desselben in der englischen Ethik angemessen erscheint.

Der Utilitarismus deckt sich in weiten Grenzen mit der Ethik des gemeinen Menschenverstandes; der Moralsinn ist, nebst seinen Unterschieden bei verschiedenen Völkern, „unbewusst utilitarisch". Darum hat der Utilitarier im allgemeinen die Pflicht, die herrschende Sittlichkeit zu vertreten. Doch wird es Einzelfälle geben, in denen er mit ihr in Konflikt kommen muss. Derartige Konsequenzen hebt S. schroff hervor, wie er denn überhaupt gegen seine eigene Auffassung durchaus unparteiisch die bemerkten Schwierigkeiten ins Feld führt. Ein Bedenken — und es erscheint dem Ref. als theoretisch recht wesentlich, wenn auch praktisch weniger bedeutsam — wird leider nicht berücksichtigt. Es entspringt aus der Frage nach der Verteilung der letzten Werte. Denken wir uns zwei Verteilungen der Glücksgefühle als möglich; bei der ersten mögen die Individuen einigermassen gleichmässig bedacht werden; die zweite Verteilungsart führe im ganzen zu einem geringen Glücksüberschuss gegenüber der ersten, komme aber zu diesem Ergebnis durch eine gänzlich ungleichmässige Verteilung, mache zahlreiche Menschen tief unglücklich, um anderen um so mehr Glück zu verschaffen. Der Utilitarismus entscheidet sich für die letztere Möglichkeit. Mir scheint hier eine Schwierigkeit des Systems zu liegen; kritische Bemerkungen Dürrs gaben mir von Neuem Anlass, sie immer mehr zu empfinden. Es ist eine nicht leicht zu entscheidende Frage, ob das, was Fechner vorbringt, in der Tat zur Beseitigung des Bedenkens genügt. Es giebt eben verschiedene Formen des altruistischen universellen Hedonismus oder Eudämonismus, und die Entscheidung zwischen diesen Formen erscheint dem Ref. als eine der schwierigsten Aufgaben der Ethik.

S. findet die tiefste Schwierigkeit für sein ethisches Denken an einer anderen Stelle. Der egoistische Hedonismus erscheint ebensowohl rational als der universalistische. Nur die religiöse Sanktion könnte eine Lösung, einen Ausgleich bringen. Man fühlt durch die nüchterne Darstellung hindurch, wie hier um ein Lebensproblem gerungen wird, wie innere Wahrhaftigkeit und ethisch-religiöses Empfinden nach harmonischer Verbindung streben. S. deutet an, auf welchem Wege er den Ausgleich sucht, vermeidet aber angesichts der grossen theoretischen Schwierigkeiten des Problems jene Entschiedenheit der Stellungnahme zu den praktischen Postulaten, die er bei Kant vorfand.

Ein Anhang untersucht die Zweideutigkeit des Wortes Freiheit bei Kant und die tiefgreifenden Konsequenzen, die sie für seine Ethik mit sich bringt.

Ref. bekennt sich gerne als Verehrer S.s, seiner unparteiischen, nüchternen, von strengster Selbstkritik zeugenden Forschung. Wenn die Gründlichkeit der Untersuchung zuweilen zu einer unnötigen Breite führt, so wird dieser Fehler der Darstellung durch ihre Klarheit wohl reichlich aufgehoben.

Erich Becher.

Verworn, M. Die Mechanik des Geisteslebens. 2. Aufl. Aus Natur und Geisteswelt. 200. Bd. B. G. Teubner, Leipzig 1910. (114 S.)

Das Büchlein enthält fünf gemeinverständliche Vorträge: Leib und Seele, die Vorgänge in den Elementen des Nervensystems, die Bewusstseinsvorgänge, Schlaf und Traum, Suggestion und Hypnose. Nur der erste Vortrag beschäftigt sich mit philosophisch-erkenntnistheoretischen Fragen; die übrigen Ausführungen betreffen einzelwissenschaftliche, physiologisch-psychologische Gegenstände.

Die Neuauflage bringt einige kleine Erweiterungen und neue Textabbildungen, im Ganzen 18 klare Figuren.

V. geht aus von einer Kritik der Leib-Seele-Hypothesen, des Dualismus, des Parallelismus, des Materialismus, der Ostwaldschen Hypothese einer psychischen Energie. Er hält die ganze Fragestellung für verfehlt, und um dies zu erweisen, giebt er zunächst eine anschauliche Schilderung der Entstehung dualistischer Ansichten. Doch erkenntnistheoretische Überlegung zeigt, dass keine Dualität besteht; denn auch die Körperwelt besteht nur aus Empfindungen. Immerhin sollen die Körper auch ausserhalb des „Ich“ existieren. Aber „wollte ich annehmen, dass die Dinge etwas anderes sind, wenn ich die Augen geschlossen halte, als wenn ich sie offen habe, so würde ich eine reine Hypothese aufstellen“ (S. 15). Ref. ist auch der Meinung, dass es sich um eine Hypothese handeln muss; aber er hält diese Hypothese für besser begründet als die des Verfs., der einfach die Empfindungskomplexe objektiviert. Das Ding „für sich“, wie V. sagt, kann nicht mit dem Empfindungskomplexe des wahrnehmenden „Ich“ gleich oder gar identisch sein; denn zu gleicher Zeit haben verschiedene „Ich“ verschiedene Wahrnehmungskomplexe desselben Dinges. Darum fasst der übliche naturwissenschaftliche Realismus das Ding für sich als Ursache, oder, da Verworn nur von Bedingungen sprechen will, als wichtigste Bedingung der Empfindung. Bedingung und Bedingtes, Ding und Empfindung sind aber verschieden, und damit ist das Leib-Seele-Problem wieder vorhanden. Das ist so unvermeidlich, dass auch V. gelegentlich dazu gedrängt wird, die Empfindung als „Resultat“ (S. 17) der Beziehung des elektrischen Stromes zum Sinnesorgan aufzufassen.

Die Aufgabe, die V. auf Grund seiner erkenntnistheoretischen Überlegungen der Wissenschaft stellt, besteht in der Ermittelung der Bedingungen, unter denen die Zustände und Vorgänge des Geisteslebens zustandekommen. Eine solche Aufgabe wird jeder Erkenntnistheoretiker anerkennen. In der Tat giebt V. im Folgenden eine recht anschauliche Darstellung der Hauptpunkte dessen, was über die körperlichen Grundlagen des Seelenlebens bekannt ist bezw. hypothetisch angenommen wird. Da es sich um Dinge handelt, die nicht direkt in das Gebiet der wissenschaftlichen Arbeit dieser Zeitschrift fallen, deuten wir nur einige Punkte an.

Die Neuronenlehre, welche die Nervenfasern als Teile der Nervenzellen auffasst, ist durch die Beobachtung der sich entwickelnden Zelle (Ramon y Cajul, Harrison) besser fundiert als jemals. Die Physiologie von Zelle und Faser wird auf Grund der neuesten, vielfach in V.s Laboratorium durchgeführten Forschung skizziert.

Der 3. Vortrag schildert die Haupttatsachen der Lehre von der Hirnlokalisation der Bewusstseinsinhalte, ferner die — recht erheblichen Bedenken ausgesetzte — Bahnungshypothese der Assoziation und des Denkens.

Im 4. Abschnitt wird zunächst eine interessante Erklärung der Hemmungserscheinungen versucht. Dann folgt eine Kritik der bekanntesten Schlaftheorien, die als Grundlage der positiven Aufstellungen über diese Erscheinung dient: „Der Schlaf ist die Resultante folgender Bedingungen. Während der Dauer des wachen Zustandes unterhalten die Sinnesreize fortwährend starke dissimilatorische Erregungen in den Ganglienzellen der Grosshirnrinde und setzen ihre Erregbarkeit durch Erschöpfung und Ermüdung herab. Wir schlafen dann ein, wenn wir die Reize, die von den Sinnesorganen her zum Gehirn gelangen, ausschliessen. Infolgedessen fallen die Bedingungen für die Erregung fort und die dissimilatorische Erregung klingt ab. Auf Grund des Gesetzes von der Selbststeuerung des Stoffwechsels vollzieht sich alsdann die Restitution durch Überwiegen der Assimilationsprozesse und Beseitigung der Ermüdungsstoffe von selbst, so dass die Erregbarkeit wieder steigt. Am Morgen ist die Erholung vollendet. Die Erregbarkeit hat ihr physiologisches Maximum erreicht und die schwächsten Reize wecken uns auf“ (S. 93, 94).

Allen Träumen liegen Reizwirkungen zu Grunde, die Erregungen in bestimmten Gebieten der Grosshirnrinde bedingen. Der Traum ist ein partieller Wachzustand des Gehirns. Die Zustände der Somnambulie sind „nahezu Wachzustände, wenn auch immerhin nur partielle. Jedenfalls aber sind sie wohl von allen Traumzuständen diejenigen, die durch das Wachsein der motorischen Sphäre am meisten nach der Seite des Wachlebens hinüberreichen“ (S. 103).

Die Hypnose ist durchaus ein Wachzustand. Das Wesen der hypnotischen Erscheinungen liegt in der grossen Suggestibilität. Die so seltsamen hypnotischen Phänomene werden durch ähnliche, minder auffällige Suggestivwirkungen im Normalzustande erläutert.

„In Wirklichkeit kann in der Hypnose nichts geleistet werden, was nicht von der betreffenden Person im gewöhnlichen Zustande auch willkürlich ausgeführt werden kann“ (S. 111). (? Man denke an die doch wohl gut verbürgten lokalen Reizerscheinungen auf der Haut, die bis zur Blasenbildung führen. Ref.) — Die Hypnose ist immerhin kein totaler Wachzustand. Die Intensität der suggestiv hervorgerufenen Vorstellungen bedingt auch gesteigerte Hemmungswirkungen. Übrigens haben solche Hemmungen der Kritik, so auffällig wirksam sie sind, doch ihre Grenzen. Deshalb ist es nicht möglich, einen normalen Menschen in der Hypnose zu einem Verbrechen zu veranlassen.

Die Schreibweise V's. ist hier wie in seinen anderen Schriften klar und lebendig, und, wenn ich richtig urteile, auch einigermassen populär.

Erich Becher.

Busse, L. Die Weltanschauungen der grossen Philosophen der Neuzeit. 4. Aufl. Herausg. von R. Falckenberg. B. G. Teubner, Leipzig 1909. (VIII u. 156 S.)

Ref. möchte das Büchlein durch einige Worte aus der Vorrede zur 1. Auflage charakterisieren. „Es wendet sich . . . mit weiteren Absichten an weitere Kreise. Seinen Inhalt bilden volkstümliche Hochschulvorträge . . ., und es verfolgt denselben Zweck, dem diese Vorträge gelten: weitere Kreise in allgemeinverständlicher Form mit den bedeutendsten Erscheinungen der neueren Philosophie bekannt zu machen und dadurch in ihnen Interesse und Verständnis für die Philosophie überhaupt und ihre Probleme zu erwecken. . . . (Ich habe mich) auf die Darstellung der grossen klassischen Systeme beschränken müssen; und auch von diesen konnten nur die metaphysischen, erkenntnistheoretischen und ethischen

Grundanschauungen berücksichtigt werden. . . . Ferner habe ich besonderes Gewicht darauf gelegt, den Zusammenhang der einzelnen Systeme untereinander, den durch sie hindurch sich vollziehenden Fortschritt der philosophischen Gesamtentwickelung überall erkennbar zu machen. . . . In der Darstellungsweise wurde Allgemeinverständlichkeit durchweg angestrebt und der Klarheit und Deutlichkeit des Ausdrucks der Vorzug gegeben vor rhetorischem Schmuck.“ Ref. wäre wahrscheinlich unbedenklich gewesen, dem Büchlein die angestrebte Allgemeinverständlichkeit zuzusprechen, wenn ihm nicht vor wenigen Tagen zufällig ein Leser von der Schwierigkeit dieser Lektüre gesprochen hätte!

F. hat den Text pietätvoll beibehalten, einige Notizen korrigiert, Anmerkungen hinzugefügt und im Vorwort eine kurze Biographie des Verf. geliefert.

Der Inhalt der kleinen Schrift ist wahrlich ein reicher. Denkern allerersten Ranges wird natürlich verhältnismässig viel Raum gewährt, und die Kantdarstellung, die 24 Seiten beansprucht, geht in manchen Punkten schon bis zu Details. Als Historiker nimmt B. entschieden Partei; so ist die Mill-Skizze wohl etwas reichlich mit Kritik belastet. Vielleicht ist es auch nicht ganz unparteiisch, wenn Fechner unberücksichtigt bleibt, während Lotze nicht fehlt.

Doch lassen wir alle kritischen Bemerkungen beiseite. Es ist überaus erfreulich, dass der deutsche Leser für so billiges Geld einen gediegenen Abriss der Geschichte der neueren Philosophie erhalten kann.

Erich Becher.

Wittmann, M. Die Grundfragen der Ethik. Sammlung Kösel. Kempten und München. (179 S.)

Der Verf., Professor am bischöflichen Lyzeum in Eichstädt, giebt eine in mancher Hinsicht geschickte Begründung der theologischen Ethik. „In erster Linie muss . . . daranliegen, das Sittliche seinem empirischen Wesen nach auf einen zutreffenden Begriff zu bringen“ (S. 7). Da werden zunächst in der Erfahrung bleibende sittliche Grundanschauungen vorgefunden (Kritik des „Moralpositivismus“, S. 15 f.); in der Wahl seiner Beispiele ist W. allerdings mehrfach nicht glücklich, z. B. wenn er meint, dass Grausamkeit immer moralisch verurteilt worden sei. Die sittliche Qualität ist nicht — wie unter anderen Nominalisten lehrten — äusserlich an die Handlungen herangebracht; der Zusammenhang ist vielmehr trotz aller Wandelbarkeit im Einzelnen ein sachlicher und notwendiger. Ausführlich wird die Wohlfahrtsmoral besprochen und mit den üblichen, nach der Ansicht des Ref. nicht genügenden Argumenten bekämpft. Auch die Kultur kann nicht als höchstes Ziel sittlichen Handelns anerkannt werden. Dies liegt in der Vollendung der Natur, in der Realisierung des durch sie gebotenen Ideals der Persönlichkeit. „Was immer die materielle Natur an Fähigkeiten enthält, wird zur Entfaltung eines geistigen Lebens aufgeboten. Ein vernünftig freies Wesen, eine Persönlichkeit soll sich entwickeln und vollenden. . . . Dies ist der Sinn, den wir aus der Menschennatur herauslesen müssen. Im Menschen verfolgt die Naturordnung ihren höchsten Zweck“ (S. 68, 69). — Auch wenn wir diese metaphysische Naturauffassung anzuerkennen bereit wären, bliebe es immer noch zweifelhaft, ob wir den Naturzweck zum Inhalt des Sittengesetzes machen dürfen, wie W. dies unbedenklich tut.

„Nunmehr wendet sich die Aufmerksamkeit einer anderen Seite des Sittlichen zu, nicht dem, was vorgeschrieben ist, sondern dem Vorgeschriebensein selbst, nicht dem inhaltlichen, sondern dem formellen Element“ (S. 81). Woher hat das Sittengesetz den Pflichtcharakter, die Gesetzesnatur? Verf. kritisiert mehrere Richtungen der autonomen Ethik (Kant, Krueger, Messer, Wentscher, Feuerbach, Paulsen), um zu zeigen, dass diese das Pflichtgebot nicht erklären könne; leider lässt es die eingehende psychologische Analyse des Gewissens, welche in den letzten

Jahrzehnten vielfach gefördert worden ist, zu sehr ausser Betracht. Es wäre zu berücksichtigen, dass das Gewissen ein Produkt zahlreicher Faktoren sein könnte, und dass daher in den kritisierten Anschauungen richtige Elemente angedeutet sind, die, in ihrer Isolation ungenügend, bei ihrer Verbindung dem Problem besser gerecht werden. — Verpflichtung kann nur von einer Autorität ausgehen. Das höchste sittliche Gesetz fordert einen höchsten sittlichen Willen; es ist nur verständlich als göttliches Gebot. Indessen „der Nachweis hat nicht das Dasein eines höchsten Wesens zum Gegenstand, sondern das Dasein der religiösen Denkweise.... Das Ergebnis ist, dass unser sittliches Denken aus dem religiösen Bewusstsein stammt . . ." (S. 129). „Wo keine Religion, da auch keine Pflicht, ja keine Moral" (S. 129). (Hierbei ist, nach der Meinung des Ref. mit Unrecht, vorausgesetzt, dass das Pflichtbewusstsein allein aus dem Gottesglauben stamme.)

Das Sittliche ist Forderung der Natur, Gebot ihres göttlichen Urhebers, Gewährleistung der Glückseligkeit. „Als Prinzip der Sittlichkeit durchaus unbrauchbar, ist der Glückseligkeitsgedanke als untergeordneter Beweggrund des sittlichen Handeln nicht abzuweisen" (S. 164).

Der Schlussabschnitt bekämpft den Determinismus. Für die Kritik, wie Verf. sie vielfach übt, ist die Behauptung charakteristisch, dass nach der Abschreckungstheorie auf ganz geringe Vergehen exorbitante Strafen zu setzen seien (S. 175). Mit Konsequenzen von solcher Bündigkeit kann man wohl jede ethische Theorie ad absurdum führen!

Erich Becher.

Apel, Max, Dr., Kommentar zu Kants Prolegomena. Eine Einführung in die kritische Philosophie. 1. die Grundprobleme der Erkenntnistheorie. 1908. Buchverlag der „Hilfe" Berlin-Schöneberg. (X u. 224 S.)

Der Berichterstatter über populärwissenschaftliche Arbeiten unternimmt eine Aufgabe, die ihn in eigenartige Schwierigkeiten bringt; legt er den Masstab der Popularität an, wird er als Rezensent für eine wissenschaftliche Zeitschrift nicht gar viel zu sagen wissen, sucht er rigoros nach Wissenschaftlichkeit, wird er zu schroffem Aburteilen meistens allzureiche Gelegenheit finden. Populärwissenschaftliche Arbeiten dürfen die heissen, die in klarer Form die Resultate der Wissenschaft darstellen; es liegt in ihrem Wesen, dass sie sich des methodischen Suchens bewusst enthalten, dass sie deshalb auch von Kritiken, abweisenden wie zustimmenden, absehen. Apels Kommentar soll eine populäre Einführung in die kritische Philosophie sein, er verzichtet damit auf zweierlei: 1. auf die Voraussetzung, dass der Leser wesentliche Kenntnisse und methodische Schulung mitbringt, 2. auf die Vollständigkeit und Ausführlichkeit, die man sonst von einem Kommentar mit vollem Rechte erwartet. Erst dieser Verzicht rechtfertigt die Mängel eines solchen Kommentars im Verhältnis zu einem wissenschaftlichen und macht sie im Rahmen des Bezweckten zu Vorzügen. In dieser Beschränkung liegen in der Tat die Vorzüge unseres Kommentars, seine Schwächen zumeist in dem Überschreiten des selbst gezeichneten Rahmens, in dem Hinaustreten in eine die Anlage des Buches negierende Wissenschaftlichkeit. Nur aus der Beschränkung der Aufgabe begreift sich ja auch der Einfall, die Prolegomena und nicht die Kritik der reinen Vernunft zu Grunde zu legen. Die mannigfachen Kommentare zu Kants Hauptwerk, deren ersten Kant selbst sein Interesse entgegenbrachte, verfolgen jeder für sich einen anderen Zweck. Apel stellt sich selbst die Aufgabe, die Mitte zu halten zwischen dem grossangelegten Kommentar Vaihingers und dem sich wesentlich auf eine erläuternde, nicht leicht verständliche Zusammenziehung beschränkenden Kommentar Cohens. Soviel sich aus einem sorgfältigen Vergleich mit dem Text ergiebt, bringt er folgendes: 1. Kurze Zusammenfassungen und Erläuterungen zu den einzelnen Abschnitten. 2. Kritiken an Kant. 3. Hinweise auf die Ent-

stehung der Kantischen Resultate, ihre Entwicklung und Veränderung. 4. Ergänzende Ausführungen aus dem Hauptwerk und aus den von Erdmann herausgegebenen „Reflexionen Kants zur kritischen Philosophie". 5. Hinweise auf die Geschichte der Philosophie. 6. Andeutungen und Kritiken über die von Kant abweichenden Ansichten. Der vorliegende erste Teil des Kommentars umfasst ausser der Vorrede die Paragraphen 1—39, d. h. er beschäftigt sich im wesentlichen mit der „Allgemeinen Aufgabe" und der Grundlegung der Erkenntnistheorie. Die sechs angeführten Leistungsgebiete sind von ungleichem Wert. 1. Wenn Schulze und Mellin es für ratsam hielten, Absatz für Absatz der Vernunftkritik zusammenzufassen, so war das in der teilweisen Dunkelheit und Schwerfälligkeit des Textes begründet. Die Prolegomena dagegen bedürfen einer derartigen Klärung keineswegs. Im Gegenteil belasten sie einen Kommentar nur zu seinem Nachteil. Darin liegt der Grund, dass Apels Kommentar für seinen Zweck zu umfangreich wurde; denn in den 224 Seiten sind nach der Dürrschen Ausgabe nur 90 Seiten bearbeitet. Dagegen sind die Erläuterungen zu grundlegenden Erörterungen, so trefflich und von Kenntnis der Kantischen Philosophie oftmals zeugend, an anderen Stellen karg und ärmlich ausgefallen. So erwartet man wohl mit Recht einige Ausführlichkeit bei der Besprechung von Kants Unterscheidung der Urteile in analytische und synthetische, zumal diese zu den mannigfachsten Einwendungen und Missdeutungen Anlass gegeben hat und sie vom Verfasser des Kommentars selbst „berühmt" (nach anderen berüchtigt) genannt wird. In dem was darüber gesagt ist, wird der Kern der Sache absolut nicht getroffen. Zu den Fragen, die ganz ungenügend behandelt sind — und dies natürlich vom Standpunkte einer ‚Einführung' aus —, gehören noch sehr viele. Die Grundlegung der Kategorienlehre (Prol. § 18—22) ist so gut wie garnicht beachtet; über das Wesen der Kategorien, ihre Begründung und Beziehung zu der herrschenden formalen Logik hätte doch wohl einiges bemerkt werden müssen. Gänzlich ungenügend sind die Erläuterungen zu dem schwierigsten Teil der Kantischen Erkenntnistheorie (§ 23—26). Sehr erläuterungsbedürftig wären auch die Ausführungen Kants gewesen über das Verhältnis der subjektiven Bedingungen des Erkennens zu den objektiven, eines Bewusstseins zu dem Bewusstsein überhaupt. Hier liegt doch der letzte Grund, an dem die Transscendentalphilosophie mit der Metaphysik verankert ist und der eigentliche Anknüpfungspunkt der nachkantischen grossen Systeme. Eine Frage von ungleich wichtiger aber immerhin fundamentaler Bedeutung dürfte auch die nach den wesentlichen Unterscheidungsmerkmalen der logischen Verknüpfung im Wahrnehmungsurteil und der transscendentalen im Erfahrungsurteil sein. Dagegen sind manche Ausführungen des Kommentators von grosser Klarheit, beispielweise die über euklidische und nichteuklidische Mathematik und die über das Kausalitätsproblem bei Hume. Mit einigen Auslegungen der Kantischen Lehre kann ich mich jedoch gar nicht einverstanden erklären, sie entstellen m. E. viel Wichtiges. Ich würde Gelegenheit nehmen, auch darüber zu berichten, doch fehlt es hier an Platz. 2. Die Kritiken an Kant erscheinen als überflüssig, weil sie im Rahmen des kurzen Kommentars ungenügend belegt sein müssen. 3. Die Hinweise auf die Entstehung und Entwicklung der Kantischen Gedanken sind keineswegs vollständig, trotzdem aber häufig zu weitläufig; sie tragen manchmal fast nichts zum systematischen Verständnis des Textes bei. 4. Die ergänzenden Stellen aus der Kr. d. r. V. und den Reflexionen sind gut gewählt. 5. Die Verweise auf die Geschichte der Philosophie sind ganz populär, doch sind sie orientierend und zweckentsprechend. 6. Die Kritiken von anderen wissenschaftlichen Ansichten über Kant sowie die literarischen Nachweise mussten ganz unvollständig bleiben; sie sind deshalb oft irreführend. Sehr wünschenswert wäre ein Hinweis auf die zusammenfassenden Darstellungen des Lebens und der Lehre Kants gewesen. — Im Ganzen genommen, darf erwartet werden, dass der vorliegende

Kommentar trotz vieler Mängel seinen Zweck erfüllen wird. Er ist von den Kommentaren zur kritischen Philosophie der am wenigsten schwerfällige und deshalb geeignet, Ungeübte in das Werk Kants einzuführen.

Heidelberg. Arnold Ruge.

Levy, Heinrich, Dr. Kants Lehre vom Schematismus der reinen Verstandesbegriffe. Ein Erklärungsversuch. Erster Teil. Einleitung; Untersuchungen über die transscendentale Ästhetik und die Analytik der Begriffe. Besonders über die transscendentale Deduktion. Halle a. S. Druck und Verlag von C. A. Kaemmerer & Co. 1907. (165 S.)

Wie aus dem Untertitel vorliegender Abhandlung hervorgeht, bietet sie Untersuchungen über die dem „Schematismus" vorangehenden Partieen der Kr. d. r. V. in der systematischen Absicht, des Verf. Auffassung von Kants Lehre vom Schematismus vorzubereiten durch eine Darlegung und Abschätzung des bis zum Einsetzen des „Schematismus" in der Vernunftkritik Geleisteten. Für die Berechtigung der also erfolgenden Zweiteilung des Kantischen Werks bringt Verf. Zeugnisse aus der ungedruckten, sogenannten v. Korffschen Nachschrift der Kantischen Vorlesungen über Metaphysik, in der die Einteilung der Analytik in Anal. der Begriffe und Anal. der Grundsätze damit begründet wird, dass erstere den analytischen, letztere den synthetischen Teil der Analytik enthalte, d. h. „die Grundsätze betrachte, die aus den reinen Begriffen des Verstandes entspringen". Indem Verf. diese Disposition der Kantischen Vorlesungen über Metaphysik in der Vernunftkritik wiederfindet, zieht er auch die transscendentale Ästhetik mit in den analytischen Teil der Vernunftkritik, der also nunmehr die Ästhetik und Analytik der Begriffe umfasst, und beruft sich hierfür auf Kr. d. r. V. S. 683 (ed. Kehrbach), wo Kant in ähnlicher Weise den Fortfall der Paragraphen-Einteilung von der Anal. der Grundsätze ab begründet. Alsdann aber steht die Lehre vom Schematismus am Beginn des synthetischen Teils der Vernunftkritik und ist eine gesonderte Abhandlung des ihr vorangehenden analytischen Teils, der Gegenstand vorliegender als erster Teil erscheinenden Arbeit, gerechtfertigt.

Aus dieser Zweiteilung des Kantischen Werks ergiebt sich nun für Verf. eine wichtige Konsequenz: eine neue Darstellung der Methode der Vernunftkritik. Denn da Verf. den Grund jener Zweiteilung in der Absicht Kants sieht, in einem analytischen, oder wie Verf. es lieber nennt, einem resolutiven Teil die a priorischen Elemente der Erkenntnis zu isolieren, um sie alsdann im synthetischen oder kompositiven Teil in ihrem einheitlichen Gebrauch verständlich zu machen, ergiebt sich für Verf. die Frage nach dem Ausgangspunkte dieser die a priorischen Elemente der Erkenntnis isolierenden Analyse. Diesen erkennt Verf. in dem Weltbild des naiven Bewusstseins. Es handelt sich als nach Verf. für Kant darum — und dies sei seine Methode der Entdeckung und Begründung der a priorischen Bedingungen der Erfahrung —, aus dem Weltbild der alltäglichen Erfahrung die zufälligen, variablen Faktoren von den notwendig erforderlichen zu sondern, wobei unter notwendig erforderlich ihr notwendiges Vorgestelltwerden verstanden wird (S. 25), diese letzteren in solchem Sinne notwendigen Faktoren in ihrer psychologischen Apriorität als Elemente des Bewusstseins aufzuweisen, also die Erfahrung nach Aufhebung der extramentalen Welt aus ihren letzten Quellen im erfahrenden Subjekt abzuleiten (S. 13. 14).

Als solcher a priorischer Quellen des naiven Weltbildes erkennt Kants transscendalpsychologische Analyse zunächst in der Ästhetik die Sinnlichkeit, die als reine Anschauung zur a priorischen d. h. notwendigen Form des Gemüts wird (S. 25). Gegenüber der als absoluten Rezeptivität charakterisierten reinen Anschauung stellt die Analytik der Begriffe, den Ausgangspunkt des naiven Weltbildes verlassend, an dem Leitfaden der Logik die a priorischen Verstandesbegriffe als reine Produkte der Spontaneität des Verstandes dar (S. 41 ff.). Die also sich auftuende Kluft zwischen der starren Passivität der Anschauungs-

formen und der Spontaneität des Verstandes treibt nun das Problem der Möglichkeit des Zusammenwirkens von Sinnlichkeit und Verstand hervor (S. 49), welches die transscendentale Deduktion durch Aufgraben der tiefsten subjektiven Quellen der Erfahrung löst, die uns „eine Ahnung geben von dem „Webermeisterwerk“ der Erkenntniselemente“, „wo ein Tritt tausend Fäden regt“ (S. 72). Diese letzten Quellen der Erfahrung sind der 1. Deduktion gemäss, auf die Verf. alles Gewicht legt, Sinn, Einbildungskraft und Apperzeption. Insbesondere ist es die transscendentale Einbildungskraft, die den Gegensatz von Sinnlichkeit und Verstand überwindet und die Lösung obigen Problem giebt (S. 92. 114). Denn indem die transscendentale Einbildungskraft zur Sinnlichkeit in Beziehung steht, wird sie zugleich durch das Ich der Apperzeption, dem sie wie die Sinnlichkeit angehört, regelhaft gebunden und bringt also in die sinnliche Anschauung Einheit und Konstanz (S. 120). Als der auch die transscendentale Einbildungskraft beherrschende Quell, der ihr Identität und Regelhaftigkeit verleiht, ergiebt sich das synthetische Ich der Apperzeption, denn nur die Identität des apperzipierenden Bewusstseins bewirkt die Konstanz der produzierenden Einbildungskraft und ihrer Produkte, der Gegenstände der Erfahrung.

Aus dieser subjektiven Deduktion der Erfahrung aus ihren apriorischen Quellen folgt aber als Konsequenz ihre objektive Deduktion, oder vielmehr die objektive Deduktion ist in der subjektiven geleistet. Denn die immer tiefer eindringende Analyse des naiven Weltbildes hat den dogmatischen Schein einer an sich seienden Welt zerstört und die notwendigen Bedingungen des Weltbildes als apriorische Vermögen des transscendentalen Subjekts nachgewiesen. Die Bedingungen, auf denen die subjektive Erfahrung ruht, gelten notwendig von ihren Produkten, den Gegenständen, die ja nichts als die durch sie zu Stande gekommenen Vorstellungen des Subjekts sind. „Sachlich ist das, was methodisch betrachtet Mittel ist, die Grundlage des Zwecks“ (S. 85), das subjektive a priori der Erfahrung darum auch ihre objektive Bedingung (S. 125), „denn wahrhaft deduziert, heisst deduktiv abgeleitet werden“ (S. 110).

Dies ein Überblick der scharfsinnigen und durch Gründlichkeit ausgezeichneten Arbeit. Wir bedauern, dem vielfach feinsinnigen Detail in der Aufhellung des psychologischen Mechanismus der Funktion der Erfahrung an dieser Stelle keinen Raum gönnen zu können. Um so dringender aber erscheint uns erforderlich, zu des Verfassers Auffassung der Methode der Vernunftkritik Stellung zu nehmen.

Da müssen wir betonen, dass bei des Verfassers Darstellung der Methode der Vernunftkritik Eins schlechterdings ausfällt — der Kritizismus. Denn wie Kant selbst bereits in der Vorrede zur 1. Ausgabe der Vernunftkritik S. 8 hervorhebt, dass es ihm durchaus nicht auf eine Beantwortung der Frage ankommt „Wie ist das Vermögen zu Denken möglich“, diese vielmehr in den Prolegomena S. 84 ausdrücklich der empirischen Psychologie zuweist, liegt das Schwergewicht der Kantischen Leistung in der Beantwortung des Problems nach dem Rechtsgrunde der Geltung der Erkenntnis von ihrem Gegenstande. Wir sind Verf. dankbar, dass er von seinem oben dargelegten transscendentalpsychologischem Standpunkt aus mit grossem Scharfsinn alle Konsequenzen gezogen und die psychologischen Partieen in Kants Vernunftkritik gründlich und feinsinnig analysiert hat, am Kritizismus in der Vernunftkritik, d. h. an der Lösung obigen Problems, ist er vorbeigegangen.

Denn mag die Transscendentalpsychologie durch die Hypothese einer überindividuellen Vernunft, deren Produkte, nicht aber deren Produzieren dem individuellen, empirischen Bewusstsein bekannt werden, die Entstehung des naiven Scheins einer an sich seienden Welt verständlich machen, die Gegenständlichkeit d. h. die Objektivität der uns als Gegenstände entgegentretenden Vorstellungen vermag sie nicht

zu erweisen. Wie immer und auf welchem empirischen oder überempirischem Wege Vorstellungen entstehen mögen —, sind sie Erkenntnis, haben sie gegenständliche Bedeutung, objektive Gültigkeit, ist die Frage der Vernunftkritik. Und diese Frage bleibt bestehen gerade nach Vernichtung des naiven Scheins einer extramentalen Welt. Denn nun handelt es sich darum, ein neues Kriterium der Gegenständlichkeit zu entdecken, nachdem das alte der Abbildstheorie zertrümmert ist. Die Berufung auf die überindividuelle Vernunft nennt uns, selbst wenn sie mit Recht geschähe, höchstens den Werkmeister gewisser Vorstellungen, dass aber in seinem Werk Vernunft ist, muss bewiesen werden. Sogar erst wenn letzteres bewiesen, werden die Transscendentalpsychologisten auf jenen als Ursache schliessen können und auch dann mit fraglichem Recht. Es ist dasselbe Verhältnis, wie es sich in der Ethik zwischen den Begriffen Gott und Gut wiederholt.

Eines von Existenz unabhängigen, allgemein-gültigen Kriteriums bedarf es, Erkenntnis von Irrtum zu scheiden. Kant entdeckt es in der Logik, die nunmehr Bedingung der Objektivität nicht nur des formalen Denkens ist, sondern Bedingung der Geltung auch aller inhaltlichen Erkenntnis, d. h. transscendentale Logik wird. Die faktischen — und sei es überindividuellen psychologischen — Bedingungen der wissenschaftlichen Erfahrung herauszustellen, ist der Sinn der metaphysischen Deduktion; diese Bedingungen als logische und damit objektive zu erweisen, vermöge deren die Erfahrung objektiv und allgemeingültig ist, der Sinn der transscendentalen Deduktion, in welcher alle Kantische Denkarbeit gipfelt.

Von diesem prinzipiell anders gefassten Ziel der Kantischen Leistung ergibt sich aber auch eine andere Auffassung der hierfür ins Werk gesetzten Mittel. Ist das Ziel der Vernunftkritik Beweis der apriorischen d. h. notwendigen Geltung der Erfahrung oder Naturwissenschaft durch Aufhellung und Nachweis der Logik ihrer Grundlagen, so stellen die Ästhetik und Analytik der Begriffe diese Grundlagen im Einzelnen heraus und beweisen sie in ihrer Objektivität. Die transscendentale Ästhetik also leistet die Herausstellung und Rechtfertigung der Mathematik als apriorischer Wissenschaft und als Gesetz der Erfahrung; die Analytik der Begriffe die Herausstellung der philosophischen Prinzipien der Naturwissenschaft: Kausalität und Substantialität und die Rechtfertigung ihrer Objektivität durch den Nachweis ihrer Identität mit den logischen Formen des Urteils. Gern konzedieren wir alsdann dem Verf., dass der Zusammenschluss, allerdings nicht psychologischer Vermögen, sondern von Mathematik und philosophischen Prinzipien der Naturwissenschaft zur Einheit der mathematischen Naturwissenschaft in dem synthetischen Teil erfolge, der Analytik der Grundsätze. Dem Schematismus kommt bei diesem Zusammenschluss höchstens psychologische oder methodologische, aber keine dem Kritizismus als solchem eigentümliche erkenntnistheoretische Bedeutung zu.

Breslau. Albert Lewkowitz.

Messer, August. Empfindung und Denken. Leipzig, Verlag von Quelle & Meyer, 1908. (199 S.)

In der modernen Psychologie hat sich im Laufe der letzten Jahre ein Prozess vollzogen, oder besser zu vollziehen begonnen, dessen Wichtigkeit den Fernerstehenden bisher nicht hinreichend zum Bewusstsein gekommen ist. Lange Jahre hindurch hatte man sich gewöhnt, den Bereich der Psychologie in Empfindungen, Vorstellungen, Gefühl und Willen erschöpft zu sehen. Das bekannte Lehrbuch der Psychologie von Ebbinghaus spiegelt diese Sachlage deutlich wieder, und es muss daher dahingestellt bleiben, ob der zweite Band, zu dessen Abschluss der Verfasser nicht mehr gekommen ist, hier die nötige Ergänzung und nicht vielmehr eine starke Enttäuschung gebracht hätte.

Der wichtige Umschlag, der eingetreten ist, datiert vor allem seit dem Erscheinen von Husserls grossem Werk, den „Logischen Unter-

suchungen", die bei weitem das folgenreichste und wichtigste philosophische Werk des laufenden Jahrzehnts gewesen sind und deren Einfluss auch auf die experimentelle Psychologie ein äusserst bedeutender gewesen ist und ein noch bedeutenderer werden wird. Hat Husserl sich allein auf die so lange Zeit so verpönt gewesene „introspektive Methode" gestützt, die zuletzt doch das alleinige Fundament aller Psychologie ist und die auch durch das Experiment keineswegs ausgeschaltet, sondern vielmehr gezüchtet und nur unter bestimmte Bedingungen gesetzt wird, so sind von der Experimentalpsychologie her besonders Forscher, die aus dem Kreise Külpes stammen, der Psychologie des Denkens mit Hilfe des Experiments nahegetreten. Es sind hier neben Külpe selbst vor allem der Verfasser des oben genannten Werkes, Bühler, sowie auch Ach zu nennen. Die „unanschaulichen Bewusstheiten" Achs stehen in engster Beziehung zu den Bedeutungen und Urteilen.

Durch die Untersuchungen der genannten Forscher ist einmal die ungesunde Beschränkung des Experiments auf die niederen Seiten des Seelenlebens endgültig durchbrochen worden. Und zweitens ist eine höhere Schätzung der Selbstbeobachtung wieder hervorgetreten, die am konsequentesten vielleicht von Bühler ausgesprochen worden ist. Dieses prinzipielle Moment ist ohne Frage noch wichtiger als alle die neu gewonnenen sachlichen Einsichten selbst, denn die volle Wiedereinsetzung der Selbstwahrnehmung in ihre Rechte wird ihre Wirkung weit über die Psychologie des Denkens hinaus erstrecken.

Die Ergebnisse gehen durchweg darauf zurück, dass neben dem Empfinden, Vorstellen etc. das Denken als eine weitere spezifische, nicht weiter reduzierbare psychische Funktion erkannt und anerkannt worden ist. Die neuen Termini: „Bedeutung", „Bewusstheit", „Gedanken", sie sagen alle ein und dasselbe, eben dass das Denken etwas für sich ist. Im Zusammenhang mit alledem steht weiter die schon von Brentano inaugurierte, von ihm wieder aus der Scholastik entnommene Unterscheidung von Funktion (Akt) und Funktionsinhalt.

Das Verdienst des vorliegenden Werkes Messers nun ist es, die bisherigen Resultate und die sich weiter eröffnenden Probleme in der Gestalt einer Einführung in dieses Gebiet dargelegt zu haben. Seine einzelnen Kapitel sind: 1. Einleitung. 2. Empfindungselemente der äusseren Wahrnehmung. 3. Denkelemente der äusseren Wahrnehmung. 4. Die innere Wahrnehmung. 5. Wort und Bedeutung. 6. Aufmerksamkeit und Abstraktion. 7. Satz und Urteil. 8. Gedankenverlauf und Erkenntnis. 9. Psychologische und logische Betrachtung des Denkens. 10. Ausblicke auf die Pädagogik. Das Buch schlägt die Brücke zwischen spezifisch experimenteller und mono-introspektiver Psychologie, zwischen der gesamten experimentellen Psychologie des Denkens einerseits also und Husserl anderseits, dessen grosser Vorgänger Bolzano übrigens auch gelegentliche Berücksichtigung findet. Das Buch ist eine instruktive Einleitung in beide Forschungssphären gleichzeitig. —

Eine volle Übereinstimmung bei so in Fluss befindlichen Untersuchungen ist natürlich nicht möglich. Der prinzipiellste Punkt, der mir auffiel, ist vielleicht die Ablehnung der Lippsschen Ich-Auffassung, wie denn überhaupt meines Erachtens Lipps' grosse Verdienste um die Psychologie heute bei vielen noch nicht die hinreichende Schätzung finden: Lipps' Leistungen zum mindesten für die Analyse der Gefühlssphäre stehen denen Husserls auf dem intellektuellen Gebiet kongenial zur Seite. — Die Ablehnung des Subjektbegriffs, wie sie seitens eines erheblichen Teiles der Psychologie noch besteht, scheint mir nicht ein Fortschritt, sondern im Gegenteil heute nur noch ein letzter Überrest jener sonst wieder in der Überwindung befindlichen Bestrebungen zu sein, die die psychischen Prozesse in eine Linie mit denen der Physik stellen wollten. Auch in diesem Punkte müssen wir zu Bolzanos Standpunkt zurück, wie er ihn deutlicher noch als in der „Wissenschaftslehre" in der „Atha-

nasia" auseinandergesetzt hat. An seine metaphysischen Konsequenzen sind wir freilich nicht gebunden.

Wir leiden hier noch an der Nachwirkung einer tief unphilosophischen Strömung, die an die Stelle einer analytischen Psychologie einen physikalischen Dogmatismus setzte. An anderem Orte wird das ausführlicher zu entwickeln sein.

Berlin. Dr. phil. K. Oesterreich.

Scholz, Heinrich, Lic. theol. Christentum und Wissenschaft in Schleiermachers Glaubenslehre. Ein Beitrag zum Verständnis der Schleiermacherschen Theologie. Arthur Glaue Verlag (vorm. Alex. Duncker), Berlin 1909. 8⁰. (205 S.)

Die Wandlungen in der Auffassung und Bewertung der Schleiermacherschen Glaubenslehre sind sehr charakteristisch für den Wechsel des theologischen Standpunktes im 19. Jahrhundert überhaupt. Bekanntlich stellt Schleiermacher Spekulation und Frömmigkeit als selbständige Äusserungen des Geistes gleichberechtigt nebeneinander. Während die ältere Generation, voran der Hegelianer David Fr. Strauss, sich berechtigt glaubte, den zweiten Teil dieses Bekenntnisses zu überhören und die Fundamente der Schleiermacherschen Dogmatik ganz in der Spekulation zu suchen, zeigt sich heute, unter dem Einfluss des Ritschlschen Agnostizismus, die entgegengesetzte Neigung, und man wagt zu behaupten, dass die Philosophie an der dogmatischen Ausdeutung der Frömmigkeit durch Schleiermacher ganz unbeteiligt sei. (So z. B. Mulert, Schleiermachers geschichtsphilosophische Ansichten in ihrer Bedeutung für seine Theologie.) Beide Auffassungen mussten eigentlich apriori unwahrscheinlich sein. Denn sie setzen voraus, dass dieser Mann, der wie kein zweiter zur inneren Einheit und Harmonie geschaffen war und noch auf dem Totenbette dies beglückende Bewusstsein der Übereinstimmung von Spekulation und Frömmigkeit bekannte, einen unerträglichen Dualismus in sich geduldet habe.[1]) Äusserte er doch schon 1800 brieflich zu Brinckmann, dass es einen Streit zwischen Philosophie und Mystik nicht geben könnte (Briefwechsel IV, 73, vgl. auch I, 282).

Diesem inneren Zusammenhang und seiner begründeten Notwendigkeit nun will der Verf. der vorliegenden Schrift zum ersten Male ernstlich nachgehen. Wenn wir das Bild, in dem allein er leider das Grundproblem formuliert (S. 7), richtig auflösen, so will er auseinanderlegen, welchen Anteil das Christentum und welchen Anteil die wissenschaftliche Methode an dem System der Glaubenslehre hat. Er tut dies mit so ersichtlich voller Beherrschung des ganzen Materials, selbst bis in die peripherischen Fragen hinein, dass sein Buch als die beste Darstellung der Schleiermacherschen Prinzipien betrachtet werden muss, die wir besitzen. Da es dem Verf. gelingt, seine Ideen überall scharf und sicher zu formulieren, erfreut er überdies durch jene wissenschaftliche Kürze, die das Kennzeichen der ausgereiften Arbeiten ist.

Es ist unverkennbar, dass der Verf. durch die Schule Kants hindurchgegangen ist.[2]) So mag es zu erklären sein, dass er auf die psychologische Erklärung aus Schleiermachers Geistesart verhältnismässig geringen Wert legt. Deduktion der wissenschaftlichen Grundsätze, auf denen Schleiermachers Verfahren beruht — so könnte man seine Methode etwa

[1]) Nur für Schleiermachers mittlere Periode kann ein Primat der Spekulation zugegeben werden.

[2]) Vgl. S. 32: „Wir werden jenes grosse Geschlecht nicht durch die traditionell gewordene Verachtung jener Denkleistungen überwinden. Aber das wird jeder, der diese Epoche deutschen Geisteslebens für produktiv und fruchtbar hält, empfinden, dass es wie eine Befreiung wirkt, nach solchen verworrenen Experimenten zur herrlichen Klarheit der Kantischen Fragestellungen zurückzukehren." Über das Verhältnis von Schleiermacher und Kant vgl. besonders S. 8. 29, 41.

bezeichnen. Mir scheint, dass er in dem Bestreben, knappe Überschriften zu finden, nicht immer glücklich gewesen ist: diese Stichworte sind zu unanschaulich und lassen vielfach nicht ahnen, wohin sie zielen. Der kritische Stil, der kombinatorische Stil — das sind zunächst unergründliche Rätselworte. Die meisten Bedenken aber habe ich gegen den Titel „evolutionistische Methode", weil er den Gedanken selbst gefährdet, obwohl ich zugeben muss, dass ich einen passenderen auch nicht anzugeben wüsste. Was der Verf. meint, ist weniger Methode, als Weltanschauung, nämlich jener alte Gedanke der Harmonie und Stufenordnung, den wir von Leibniz und Shaftesbury her kennen (vgl. S. 100). Weil Schleiermacher ihn intuitiv voraussetzt, kann er auch methodisch die Gegensätze durch eine „planmässige Organisation der Begriffsbildung" in einander übergehen lassen und sie von diesem Prinzip aus, das Leibniz bereits in einem Briefe an Bayle entwickelte, erörtern. Dieses differentiierende Verfahren fällt aber mit Evolution keineswegs zusammen, und wenn der Verf. (S. 118) von evolutionistischer Geschichtsbetrachtung redet, so schädigt er damit seine besten Resultate.[1])

Denn das Ziel seiner Untersuchung besteht doch in dem Nachweis, dass Schleiermacher auf eine spekulative Begründung der Absolutheit des Christentums verzichten konnte, weil diese Begründung in seiner Christologie bereits mitgegeben war (S. 191). Wenn nämlich in Christus das Urbild (d. h. die Idee) der Frömmigkeit in die Erscheinung tritt, wenn sich in seiner Person der „allgemeine Lebensquell" gleichsam restlos in die empirische Wirklichkeit ergiesst, so liegt darin der gerade Gegensatz zum historischen Evolutionismus (vgl. S. 196). Wir haben darin vielmehr die auch bei Ranke und Humboldt wiederkehrende Ideenlehre, für die das gegebene Leben eine mehr oder minder adäquate Darstellung eines intelligiblen Grundes bedeutet, aufwallende metaphysische Kräfte, die weit durch die Jahrhunderte hin mit elementarer Macht fortwirken. Diese Ideenlehre, die 1802 bei Schelling zuerst auftritt, von der der Verf. mit Recht bemerkt, dass sie aus Kant nicht abgeleitet werden könne, und die dann das Denken von Fichte und Hegel gleichfalls ergreift, ist der spekulative Hintergrund der Schleiermacherschen Christologie und die einzige spekulative Garantie für die Absolutheit des Christentums bei ihm. Der Verf. hat diesen Zusammenhang mit feinem Sinn erkannt; aber er ist bei ihm (S. 194) zu sehr in die Anmerkung geraten, und die Abschnitte „Freiheit und Naturnotwendigkeit", „Natürlich und Übernatürlich" sind m. E. nicht tief genug mit dieser Einsicht in Verbindung gesetzt. Der Verf. hebt mit Recht den Johanneischen Accent dieses Christentums hervor: es ist aber gewiss, dass die Grundstelle Joh. I, 14 (ebenso wie Ritschls Joh. 7, 17) philosophisch nicht anders umschrieben werden kann, als durch das Medium der platonischen Idee oder des neuplatonischen Logos (vgl. B. Becker, Schleiermacher und die Brüdergemeine, Monatshefte der Comeniusgesellschaft 1894).

Auch in andern Punkten erweist sich der Verf. als philosophisch wohl orientiert. So bemerkt er (S. 145) Ausgezeichnetes über Spinoza. Er trifft den Kern, wenn er behauptet: „Schleiermacher ist in keiner Epoche seines Lebens reiner Spinozist gewesen." Ob aber Spinoza „kein Naturalist" war, ist terminologisch sehr schwer zu entscheiden; genug, dass er kein Supranaturalist war. Über diese Frage hätte der Verf. in Diltheys „Hegel" nähere Aufschlüsse gefunden, da dort die transscendentale Umbildung Spinozas durch Schelling, den der Verf. übrigens genau kennt (vgl. S. 22, 51), dargestellt ist. Was den Pantheismus Sch.s betrifft, so wird die pantheistische Stimmung scharf von dem eigentlichen Pantheismus geschieden, den der Verf. in der „Glaubenslehre" nicht zu finden

---

[1]) Gegen die S. 102 gestreifte Leibnizauffassung aber habe ich ebenso erhebliche Bedenken wie gegen die Behauptung S. 108, dass Schleiermacher Monadist gewesen sei.

bekennt. M. E. aber ist dieser Gottesbegriff doch mehr spekulativ als christlich.

Werfen wir zum Schluss einen Blick auf das prinzipielle Resultat. Mit Freude stimmen wir dem Endsatz des Verf.s bei: „Die Leistung als Ganzes ist so gross, dass sie nur durch eine entsprechende Gegenleistung, nicht durch spitze Einzelkritik in ihrem Bestande bedroht werden kann.“ Dabei ist freilich zu berücksichtigen, dass wir über Schleiermachers Grundsatz: das fromme Gefühl erhalte seine höchstmögliche Bewährung durch die blosse Deskription (S. 58, 175), heute, nachdem Ritschls Theorie der Werturteile sich durchgesetzt hat, in wesentlichen Punkten schon herausgekommen sind. Bei Schleiermacher haben wir den Eindruck einer vermittelnden Neigung, wie es ja auch seiner ganzen Natur entsprach (vgl. S. 9, 33 f., 44, 123, 136). Er giebt dem Wissen, was des Wissens ist (wobei denn, wie der Verf. zeigt, sein ganz eigenartiger, historisch bestimmter Wissenschaftsbegriff überall in Rechnung zu ziehen ist), und findet doch noch freien Raum für die Frömmigkeit, die zwar nach ihm immer nur in der wissenschaftlichen Weltsprache der Gegenwart ausgesprochen werden kann, die jedoch ihrem letzten Gehalt nach alle Philosophie überbietet (vgl. S. 44, 85. 200). Bei diesem Vermitteln aber entsteht doch leicht die Frage: Wer giebt nach — Wissenschaft oder Christentum?, und Ritschls Theologie beweist, wie sich dieses Prinzip im Zeitalter des Positivismus bereits umbildete. Jene Gegenleistung also, von der der Verf. spricht, müsste das Recht der religiös christlichen Werturteile auf dem Wege, den Schleiermachers Glaubensmut gewiesen hat, durch eine neue Synthese von Christentum und heutiger Wissenschaft ableiten, in der die seltsame Tatsache wissenschaftlich frei und kräftig begründet würde, weshalb unter den Mächten des Lebens das Christentum die stabile, die Wissenschaft aber die fluktuierende Macht bedeutet. Die alte Frage nach dem „Wesen des Christentums“ tut sich hier auf, und damit die ganze Reihe der Probleme, die uns Schleiermachers geniale apologetische Entdeckung eröffnet hat. Denn es scheint, dass es notwendig zum Zeitalter der Bildungsreligion gehört, Religionsphilosophie nur unter dem Titel der Apologetik zu kennen.

Charlottenburg. Eduard Spranger.

Meumann, Ernst. Intelligenz und Wille. Leipzig, Quelle & Meyer, 1908. (VIII u. 293 S.)

Die grosse Bedeutung Meumanns für die Gegenwart ist, wenn ich recht sehe, der Hauptsache nach eine dreifache. Sie beruht erstens auf der grossen Zahl experimenteller Einzeluntersuchungen mannigfachster Natur, zweitens auf der Schöpfung der experimentellen Pädagogik, der Inverbindung-Setzung der Pädagogik mit der modernen Psychologie und drittens endlich ist es die grosse allgemeine Weitsicht in der Auffassung der Gesamtaufgabe der Psychologie, die ihm seinen wohlgegründeten Ruf verschafft hat. In dieser Fähigkeit zur Synthese und dem offenen Blick für die grossen Aspekte, wie sie sich auch in seiner Hochschätzung eines Denkers wie Eucken kundgiebt, hat sich Meumann der Schule Wundts würdig erwiesen. Ist es doch ein hervortretender Charakterzug in Wundts wissenschaftlicher Persönlichkeit, dass ihm niemals die Psychologie in ein Aggregat untereinander zusammenhangsloser Detailspezialforschungen auseinandergefallen, sondern dass sie ihm immer ein grösseres Ganze geblieben ist, in dem Spezialprobleme engstbegrenzter Natur sich niemals soweit in den Vordergrund des Gesichtskreises geschoben haben, dass sie den Schein, das Ganze zu sein, zu erwecken vermochten. Gewiss bleiben unter solchen Umständen manche Einzelheiten vor der Hand unerledigt, aber die Geschichte der Wissenschaft zeigt, dass Lücken im Einzelnen nachgeholt werden können, während umgekehrt das Aufgehen im Einzelnen einen unausgleichbaren Verlust an Grösse der Gesichtspunkte mit sich bringt, der selbst in speziellsten Untersuchungen sich schliesslich rächt.

Diese Weite des Gesichtskreises finden wir also auch bei Meumann und bei ihm in vorzüglichem Masse. Bei aller notwendigen und höchst persönlichen Hingabe an das experimentelle Detail hat er es stets versucht und je weiter seine Arbeiten fortschritten, desto mehr, von den gewonnenen Ergebnissen aus in den Gesamtzusammenhang des höheren Seelenlebens einzudringen. Auch an dem vorliegenden Werke tritt das wieder sehr deutlich zu Tage.

Auf Grund der Feststellungen des Experiments, wie sie heute nun bereits für eine Anzahl seelischer Grundfunktionen in grösserer Vollständigkeit vorliegen, unternimmt Meumann eine Durchwanderung der grossen Gebiete, die die Worte Intelligenz und Wille bezeichnen.

Die erste Hälfte des Werkes behandelt die Intelligenz. Sie wird nach allen ihren Seiten behandelt, von der Aufmerksamkeit und der Beobachtung an geht der Weg über das Gedächtnis hin zum schaffenden Denken und zur produktiven Phantasie. Vielerlei bedeutungsvolle Nebenerscheinungen: Übung, Ermüdung, Erholung u. dgl. finden eine gründliche Erörterung. Die mannigfachsten Arten der Intelligenz gelangen zu ihrem Recht. Bei jeder wird abgewogen, worin ihre Stärke und worin ihre Schwäche liegt. Diese Untersuchungen geben gleichzeitig den Anlass, allgemeine Typen des Menschen herauszuarbeiten. Auch die Begriffe von Talent und Genie erfahren eine nach mehreren Seiten sich erstreckende Aufhellung.

Der zweite Teil des Bandes behandelt den Willen und sein Verhältnis zur Intelligenz: Ohne in einen einseitigen Voluntarismus hineinzugeraten, wird der Wille als das eigentümliche Aktivitätserlebnis des Ich in seiner ungeheuren Bedeutung für das gesamte geistige Leben einschliesslich der genialen Produktivität charakterisiert. Auch hier beginnt die Erörterung bei den elementaren Formen und schreitet fort zu den höheren Willensgebilden. In besonderen Gegensatz stellt sich Meumann zur Gefühlstheorie des Willens. Es scheint mir jedoch, dass er den Gegensatz schärfer darstellt, als er eigentlich ist oder doch zu sein braucht. Die jüngste Gestalt wenigstens, in der die Gefühlstheorie heute auftritt, behauptet nichts, als dass der Wille ein eigenartiger Aktivitätszustand des Ich sei und im Grunde, meine ich, ist das genau dasselbe, was Meumann behauptet. Eine Differenz besteht nur noch im Ausdruck, insofern als die Bezeichnung ‚Gefühl‘ auf diese Aktivität mit ausgedehnt wird, eine Ausdehnung, die freilich ihre Bedenken hat, da der Vorgang des Tätigseins, des Selbst-Wirkens, kurz des Handelns des Ich, das Meumann mit Recht in den Vordergrund stellt, etwas ganz Spezifisches ist. Aber auf der anderen Seite bilden doch die Vorgänge des Wünschens, des passiven Strebens, des ‚Triebes‘ — der wohl mit Achs determinierenden Tendenzen beinahe identisch ist — eine Art Übergang von den Gefühlen her. Das passive Streben ist mehr als die gewöhnlichen Gefühle, es liegt bereits ein Moment des Wirksamseins darin, aber es fehlt das für den Willen, wie auch mir scheint, entscheidende Moment der Aktivität, das demnach mit dem Determinieren noch nicht völlig identisch ist, es ist vielmehr wohl nur eine besondere Weise desselben. Die weitere Untersuchung führt dann zur Aufstellung eines höchst interessanten Systems der Temperamente. Es wird der energische Versuch gemacht, das Wesen des Charakters und seine Typen mit den Begriffen der modernen Psychologie zu erfassen. Die Betonung der Bedeutung des Willens verführt die weitere Darstellung jedoch nicht dazu, die Bedeutung des Faktors der reinen Intelligenz in den Hintergrund zu stellen. Ihr gegenseitiges Verhältnis ist mit sichtlicher Bemühung um volle Objektivität dargestellt.

Zusammenfassend ist zu sagen: Das Werk ist eins der besten Erzeugnisse der modernen Bestrebungen, die die Erforschung der höheren Gebiete des Seelenlebens ernsthaft in Angriff nehmen. Seine Kenntnisnahme ist dem Psychologen von Fach ebensosehr zu empfehlen, wie sie für jeden anderen wertvoll sein wird.

Einen einzigen Punkt würde ich gerne näher erörtert gesehen haben, es ist das Verhältnis der Gefühle zur Intelligenz, zur geistigen Produktion überhaupt. Meumann ist in dieser Beziehung wohl doch etwas zu zurückhaltend. Aber freilich handelt es sich hier um ein Problem, das erst noch umfassender Vorarbeiten bedarf.

Berlin. Dr. K. Oesterreich.

Weissfeld, M. Kants Gesellschaftslehre. Berner Studien zur Philosophie und ihrer Geschichte. Bd. LII. Bern 1907. (136 S.)

Die Beziehungen Kants zu den Gesellschaftswissenschaften gehören zu denen, die relativ am seltensten zum Gegenstande näherer Untersuchungen gemacht worden sind. Und wenn es geschah, so geschah es meist unter ethischen und rechtsphilosophischen Gesichtspunkten. Es hängt das offensichtlich damit zusammen, dass Kants Verhältnis zu diesen geisteswissenschaftlichen Disziplinen am wenigsten original ist. Er steht hier ganz unter dem Einfluss der rationalistischen Aufklärung, So eminente Verdienste dieselbe zum Teil gerade auf Grund ihres einseitigen Radikalismus um die faktische Kulturentwicklung besitzt, und so sehr wir alle für die relative Freiheit des Geisteslebens ihre Schuldner sind, so wenig Befriedigendes hat sie auf dem Gebiete der positiven Gesellschaftsforschung geleistet. Es fehlt ihr eben an der historischen Grundlegung und dieser Mangel liegt auch bei Kant vor. Aller seiner unzweifelhaften Belesenheit ungeachtet, sind die historischen Kenntnisse in ihm nicht zu innerer Substanz geworden. Sie bleiben auch bei ihm ein rein intellektuelles Gedächtniswissen. Vielleicht mehr noch als mit moralisierenden Tendenzen hängt dieser Umstand wohl damit zusammen, dass grosse wissenschaftliche Leistungen in den geschichtsphilosophischen Regionen niemals auf rein intellektuellem Wege zu stande kommen, sondern eine Mitwirkung der emotionalen und voluntaren Seite des Ich voraussetzen. Alle Erkenntnis von Menschen und ihren Wechselbeziehungen ist, wenn sie in die Tiefe gehen soll, eben an die emotionale Phantasie, das Nacherleben, die Einfühlung gebunden. Das aber ist gerade der Punkt, in dem die Aufklärung versagt und in dem auch Kant uns so arm vorkommt. Erst die neue Dichtung hat hier den Wandel gebracht. Wie die Kunst der Renaissance für die Erforschung der Natur von der grössten Wichtigkeit würde, indem sie den Blick auf die Aussenwelt hinzog — bei Leonardo da Vinci ist diese innere Verwandtschaft der ästhetischen und der erforschenden Naturbetrachtung noch ganz deutlich —, so lenkte die neue Dichtung den Blick auf die inneren Seelenvorgänge und schuf dem modernen Menschen die Fähigkeit des Nacherlebens, dessen Steigerung wohl ohne Zweifel auch eine der Ursachen der damals so rasch fortschreitenden allgemeinen Humanisierung des Lebens gewesen ist. Wie in der Renaissance die Naturwissenschaft entstand, entstehen im Klassizismus die Geisteswissenschaften. Wo eigene schöpferische, Menschen schaffende Phantasie nicht da ist, wie bei W. v. Humboldt, F. A. Wolf, Niebuhr u. a., entsteht an Stelle von Dichtung nun die geisteswissenschaftliche Erkenntnis. Der ungeheure Prozess beginnt, in dem die Geschichtsforschung der Neuzeit hervortritt und in dessen Verlauf dann die Phänomene Hegel, Ranke und Jakob Burckhardt auftreten. Der Rationalismus, das Überwiegen des Denkens wirkt aber auch jetzt noch nach: die Historiker der Neuzeit schreiben die Geschichte der Vergangenheit. Die Historiker Athens im fünften Jahrhundert, Herodot und Thukydides, hatten vornehmlich zeitgenössische Geschichte geschrieben.

Von diesem ganzen grossen Prozess, dessen Anfänge mit Winckelmann und Herder bis ins achtzehnte Jahrhundert zurückreichen, ist Kant unberührt geblieben. Seine Kenntnis der Menschen hat den intellektuellen Grundzug niemals abgestreift, wie er denn auch an Herders Ideen zur Geschichte der Menschheit das Grosse durchaus nicht gesehen hat.

Jede Beschäftigung mit der Kantischen Gesellschaftsphilosophie hat deshalb auf die Dauer etwas stark Unbefriedigendes an sich, so richtig und gut zahlreiche seiner Einzelbemerkungen sind. Gleichwohl musste die Bearbeitung von Kants „Gesellschaftslehre“ einmal stattfinden. Der Verfasser der vorliegenden Arbeit hat sogleich fast das ganze Gebiet behandelt. Die Darstellung zerfällt in folgende Abschnitte: Die sozialen Wissenschaften und ihr Gegenstand. — Bestimmungen des Gesellschaftlichen. — Die Familie. — Die Völker und die Nationen. — Der Staat. — Der Völkerbund und der Staat. — Die Menschengattung.

Die bis ins Einzelne gehende Untersuchung ist ohne Frage sorgfältig durchgeführt und die zerstreuten Äusserungen sind aus den verschiedenen in Betracht kommenden Schriften und dem Nachlass für die einzelnen Punkte wohl vollzählig zusammengesucht. Die Arbeit, die, nach verschiedenen Symptomen zu urteilen, eine Anfängerarbeit ist, hätte aber ausserordentlich gewonnen, wenn der Verfasser in die Darstellung einen etwas grösseren Zug hineingebracht hätte. Dadurch, dass dem Leser auch nicht die geringste Gedankentätigkeit überlassen bleibt, sondern ihm mit peinlicher Genauigkeit die auf der Hand liegendsten Differenzen der einzelnen angezogenen Aeusserungen bis ins einzelnste mitgeteilt werden, wirkt die Lektüre, besonders der ersten Kapitel, teilweise peinvoll ermüdend. — Da der Verfasser Ausländer zu sein scheint (ich hoffe es wenigstens), hätte sich die Vorlegung der Revisionsbogen an einen Inländer empfohlen. Es wären eine Reihe störender sprachlicher Fehler vermieden worden.

Berlin. Dr. K. Oesterreich.

Engel, Bernhard Carl, Schiller als Denker. Prolegomena zu Schillers philosophischen Schriften. Berlin, Weidmannsche Buchhandlung, 1908.

Seit einer Reihe von Jahren macht die philosophische Arbeit der Gegenwart den Eindruck, als sei sie damit beschäftigt, die Bewegung des Gedankens zu wiederholen, die sich dereinst in der Zeit des deutschen Idealismus von Kant bis Hegel vollzogen hat. Natürlich kann es sich nicht um eine blosse Wiederholung handeln; schon der geschichtliche Abstand, in dem wir uns jener Zeit gegenüber befinden, und die Bereicherung, die das Wissen während der letzten hundert Jahre erfahren hat, bringt für uns die innere Freiheit mit sich gegenüber dem zeitgeschichtlichen Kostüm, in das sich die damalige Philosophie gekleidet hatte, und giebt der zeitgenössischen Philosophie ein anderes Kostüm, dessen eigentümliche Bedingtheit vermutlich auch erst spätere Zeiten wieder unbefangen werden beurteilen können. Indessen bleiben doch durch alle Zeiten hindurch die grossen Probleme des Denkens und die Versuche ihrer Lösung trotz aller Modifikationen wesentlich die gleichen; und der Weg, den die Entwickelung der Gedanken in früheren Epochen fruchtbarer philosophischer Arbeit genommen hat, bildet ein lehrreiches Muster für die Richtung, in der das Denken späterer Geschlechter vorwärts schreitet. So erklärt es sich, dass gegenwärtig das Interesse an der philosophischen Vergangenheit, das jahrzehntelang um Kant nahezu ausschliesslich sich konzentriert hatte, sich auf die Männer zu erstrecken anfängt, die Kants Philosophie nach der einen oder nach der anderen Richtung fortzubilden unternommen haben. Am stärksten treten dabei naturgemäss die Denker in den Vordergrund, die ihrer Zeit die kräftigsten Antriebe zur geistigen Durchbildung geboten haben; und dass in dieser Rücksicht niemand den Trägern und Wortführern des deutschen Idealismus sich vergleichen lässt, der mehr als einer Generation seinen Stempel aufgedrückt und die gesamte Menschheitskultur um eine Stufe aufwärts gehoben hat, wird sich nicht bestreiten lassen. Die Männer, die den Weg von Kant bis Hegel bezeichnen, beginnen jetzt wieder unmittelbaren Einfluss auf die philosophische Arbeit der Gegenwart zu üben.

Auf diesem Wege nimmt nun Schiller eine Stellung von höchst selbständiger Bedeutsamkeit ein. Dass diese Stellung recht gewürdigt

worden wäre, daran hat es bisher noch in mancher Beziehung gemangelt. Nicht bloss die dichterische Grösse Schillers, nicht bloss die unleugbaren Unvollkommenheiten seiner philosophischen Vorbildung haben der Anerkennung seiner philosophischen Leistung im Wege gestanden; es war vor allem die überragende Grösse der philosophischen Schulhäupter, Kant an der Spitze, in deren Schatten er mit seinen wenigen, gleichsam nur gelegentlich entstandenen Schriften weit zurücktrat. Dennoch ist die philosophische Entwickelung jener Zeit ohne diese Schriften Schillers gar nicht zu denken; sie haben auf die grössten Geister der Epoche unmittelbar befruchtend eingewirkt und haben gerade dadurch, dass sie der idealistischen Philosophie, ausserhalb des schulmässigen Betriebes, den Weg in das allgemein gebildete Bewusstsein bahnten und sie von gewissen abstrakten Härten des ursprünglichen Kantianismus befreiten, den Siegeszug des deutschen Idealismus entscheidend gefördert. Darum gehört Schiller durchaus zu den Grossen auch in der Philosophie, und seine Gedankenwelt verdient eine Betrachtung, die von den höchsten Gesichtspunkten des spekulativen Gedankens ausgeht.

Es ist der besondere Vorzug der Schrift Carl Engels, dass sie „Schiller als Denker“ in dieser Weise zu betrachten unternimmt. Für Engel handelt es sich darum, den Kern, die „ideelle Einheit“ der Schillerschen Philosophie herauszuarbeiten, wodurch ihr in der Geschichte der Philosophie der Wert einer typischen Gestalt zukommt. Er will Schillers Anschauung in ihrer produktiven Kraft und als die systematische Ausbreitung einer universalen Idee entwickeln. Selbstverständlich stellt er Schiller in die nächste Verbindung mit Kant; aber zugleich legt er überzeugend dar, wie ihn eine innere Notwendigkeit nach rückwärts mit den Meistern der philosophischen Spekulation, vor allem mit Aristoteles, verbindet, und wie er zugleich nach vorwärts, in erster Linie auf Hegel, vorausweist. Er bemerkt, dass die „edle Geisterschaft“, die durch das Wahre verbunden ist, fast nur auf den Höhenpunkten der philosophischen Gedankenbildung anzutreffen sei, und dass man daher am besten tue, wo es auf das letzte Geheimnis des Gedankens ankommt, sich an die wahrhaft Grossen in der Geschichte der Philosophie zu halten (S. 8). Zu diesen wahrhaft Grossen zählt er Schiller mit Recht, weil dieser den spekulativen Gedanken in eigentümlicher Form und in fruchtbar neuer Auffassung ausgesprochen hat. „Die spekulative Gestaltung der Idee einer ästhetischen Kultur ist das Neue, was Schiller der Welt bringt“ (S. 13).

Was Schiller dadurch geleistet hat, wird man nicht leicht hoch genug anschlagen können. Zunächst wird man sagen dürfen, dass er der Erste gewesen ist, dem es gelungen ist, den im Kantischen System noch vorliegenden Dualismus tatsächlich zu überwinden. Und zwar hat er das vollbracht durch seinen Begriff der Objektivität, durch den er sowohl Fichte wie Schelling vorausgeeilt ist und für Hegel das Stichwort gegeben hat. Die Objektivität ist für Schiller nicht das indifferente Nicht-ich, das dem Ich nichts weiter als einen Anstoss zur eigenen Tätigkeit giebt, sie ist für ihn nicht die Natur, die mit der Intelligenz erst in dem indifferenten Absoluten eins wird. Er versteht die Objektivität als die Welt der Geschichte, als den geistigen Prozess der Kultur, durch den die Menschheit aus der Natur zur Freiheit sich erhebt. So erscheint die Natur miteinbegriffen unter die Wirklichkeit des Geistes; das Objekt ist wie das Subjekt der Geist, jenes das allgemeine, dieses das einzelne Selbst, das in der Besonderheit seiner geschichtlichen Situation seine Allgemeinheit verwirklicht erfasst. Engel hebt mit Nachdruck hervor, wie sich bei Schiller „die Ahnung von der Realität und Gegenwart des objektiven Geistes“ in der Bemerkung ausspricht, der Mensch sei, ehe er anfängt zu philosophieren, der Wahrheit näher als der Philosoph, der seine Untersuchung noch nicht geendet hat; und man könne deswegen ohne alle weitere Prüfung ein Philosophieren für irrig erklären, sobald dasselbe, dem Resultat nach, die gemeine Empfindung gegen sich habe (S. 69). Ganz entsprechend hat sich Fichte z. B. in der „Bestimmung des Menschen“

geäussert, wie denn Engel über Fichtes Beeinflussung durch Schiller sehr zutreffende Nachweise giebt (S. 66 f.). Mit seiner Intuition einer wirklichen Identität von Subjekt und Objekt in dem geschichtlichen Dasein des Geistes ist aber Schiller, wie gesagt, der unmittelbare Vorgänger Hegels geworden, dessen Phänomenologie eben diese Intuition methodisch zum Begriffe entwickelt. Gewiss liegt hier die Aristotelische Auffassung von der Immanenz des Geistigen im Sinnlichen zu Grunde, wie sich Schiller ausdrücklich dagegen wehrt, dass man sich das Materielle bloss als Hindernis und die Sinnlichkeit in einem notwendigen Widerspruch mit der Vernunft vorstelle (S. 56). Eben darum hat auch wie bei Aristoteles der unbewegte Beweger, so bei Schiller die „höchste Intelligenz“ ihren Platz, „die der Grund unseres Empfindens, Denkens und Wollens ist und die aus sich selbst alle Realität schöpft“ (S. 57); nur wird man diese so charakterisierte Intelligenz weder „rein“ transscendent, noch „ausser dem Ich befindlich“ nennen dürfen. Sie kommt inhaltlich mit „dem Begriff des absoluten Subjektes“ überein, von dem Engel merkwürdigerweise meint, dass er Schiller gefehlt habe (S. 160); und nicht zufällig, sondern in dem Gefühle dankbarer Zustimmung hat Hegel seine Phänomenologie, wo er im absoluten Wissen des absoluten Geistes sein Ziel erreicht hat, mit den, nach seiner Weise modifizierten, Schillerschen Versen geschlossen: Aus dem Kelch des ganzen Seelenreiches schäumt ihm — dem absoluten Geiste — die Unendlichkeit.

Der Gesichtspunkt nun, der es Schiller möglich macht, den Grund zu einer solchen Geschichts- und Kulturphilosophie zu legen, ist die ästhetische Betrachtung der gesamten Wirklichkeit. Der Ansatz dazu war ebenso wie der zur Ausbildung einer spekulativen Geschichtsphilosophie überhaupt bei Kant vorhanden. Die „Kritik der Urteilskraft“, dasjenige der Kantischen Werke, dem Goethe nicht minder als Schiller den wärmsten Anteil widmete, hatte dazu die Bahn gebrochen und den Dualismus der Kantischen Denkweise bis zu einem gewissen Grade zu heilen versucht. Engel bezeichnet kurz und treffend die Leistung Kants mit den Worten: „Kant hat das unvergängliche Verdienst, die Absolutheit der autonomen Vernunft, der Freiheit, zur Grundlage der Intelligenz und des Willens gemacht zu haben; die Gebiete der Natur und des sittlichen Lebens erwies er als den Gesetzen der theoretischen, bezw. der praktischen Vernunft untertan“ (S. 18). Nun liegt ja in dieser Trennung der theoretischen und der praktischen Vernunft, in diesem Dualismus von Natur und sittlichem Leben, noch ein Problem, das nach seiner Lösung verlangt. Wie Kant es zu lösen oder die Einheit von Natur und Freiheit, von Gegenständlichkeit und Vernunft zu erreichen suchte, giebt Engel mit folgenden Worten an: „Er entdeckt eine doppelte Art des zweckmässigen Zusammenpassens von Gegenstand und Vernunft, eine reale, wo der Gegenstand mit seinem Wesen übereinstimmt, und eine formale, wo der Gegenstand der Natur unseres Erkenntnisvermögens angemessen ist. Die formale veranlasst uns, den Gegenstand schön zu finden“ (S. 18 f.). Im Grunde bleibt aber hier noch alles unbestimmt, weil ja für Kant der Gegenstand seinem Wesen nach selber ausschliesslich durch unser Erkenntnisvermögen geformt ist; wenn der Gegenstand selbst in seiner realen Übereinstimmung mit seinem Wesen, also die Wahrheit des Gegenstandes, so durchaus das Erzeugnis unserer vernünftigen Subjektivität ist, so bleibt für die Einbildungskraft, die ihn nach seiner Erscheinung in seiner formalen Übereinstimmung mit unserem Erkenntnisvermögen, also als schön, empfindet, keine weitere Bestimmung, als dass sie unkritisch oder ohne Begriffe eben dies notwendige Verhältnis der Abhängigkeit des Gegenstandes von unserer Subjektivität wahrnimmt. Es erhellt aber, dass wenn durch die Anerkennung einer solchen anschauenden Wahrnehmung des Gegenstandes die Sinnlichkeit als „vernunftähnlich“, der Gegenstand als in „Analogie mit der Vernunft“ erscheinend gefasst wird, die Objektivität als Erscheinung selbst zu einer Organisation der Vernunft und der ästhetische Gesichtspunkt zu einem massgebenden Faktor

des geistigen Lebens wird, der ergänzend und vollendend zu dem theoretischen und praktischen hinzutritt.

Hier setzt die originale Leistung Schillers ein. Kant hatte gemeint, die Urteilskraft könne „im Notfalle gelegentlich“ der theoretischen oder der praktischen Vernunft angeschlossen werden. „Schiller,“ so sagt Engel, „macht den Notfall zum Normalfall und einigt die Gebiete des Natur- und Freiheitsbegriffs, die theoretisch hoffnungslos getrennt sind, im Praktischen“ (S, 25). Der Einheitsgrund, den auch Kant angedeutet hat, für das der Natur zu Grunde liegende Übersinnliche und für das, was der Freiheitsbegriff praktisch enthält, wird von Schiller näher bestimmt als der Begriff der Freiheit in der Erscheinung (S. 27). Da nun Freiheit recht eigentlich das Wesen des Geistes selber ausmacht, so kommt diese Bestimmung des erscheinenden Gegenstandes auf die einfache Wahrheit hinaus, dass in der Tat das Sinnliche das Geistige ist (S. 144), eine Wahrheit, die Engel als „das Gesetz der Konkretheit“ bezeichnet. Zugleich wird durch diese Bestimmung das ästhetische Verhältnis aus einem blossen Accidenz oder psychologischen Phänomen zu einem ideellen Momente des Geistes selbst, das die beiden andern Momente des Geistes, das theoretische und das praktische, ebenso in sich begreift, wie es von ihnen mitinbegriffen wird. Hier liegt ein Punkt vor, in dem Schiller vielfach, besonders von theologischer Seite, völlig missverstanden wird. Weil er die Kultur der Menschheit wie des Einzelnen als ästhetische Kultur versteht, so wirft man ihm vor, dass er an Stelle der Sittlichkeit die ästhetische Bildung gesetzt, dass er die Vollendung des Menschen „bloss“ im Ästhetischen gesucht habe. Die Darstellung Engels widerlegt dieses Missverständnis von Anfang an. Das Ästhetische ist von dem Praktischen und Theoretischen schlechterdings nicht zu trennen. Dass Schiller die Idee der Selbstbestimmung auf die Welt der Erscheinungen angewandt hat, der Gedanke dieser ungeheuern Vermenschlichung der Erscheinung (S. 29), bereitet eine Änderung der ganzen Auffassung des Verhältnisses von Subjekt und Objekt, von Geist und Natur, Begriff und Gegenstand vor (S. 32): also die praktische wie die theoretische Vernunft nehmen an dem Fortschritte des ästhetischen Bewusstseins teil.

Der Geist ist eben nicht in gesonderte Fächer abgeteilt; er selbst in seiner Totalität ist es, der sich zu dem Gegenstande dies dreifache Verhältnis giebt, ihn denkend zu begreifen, ihn wirkend zu beherrschen, ihn mitempfindend anzuschauen. Jedes dieser Verhältnisse trägt die ganze Wahrheit des Geistes in sich und führt, begrifflich entwickelt, dazu, die beiden andern Verhältnisse als in ihm mitbegriffen erkennen zu lassen. Schiller war durch seine geschichtliche Stellung darauf hingewiesen, das ästhetische Moment im Leben des Geistes hervorzuheben und es als den Schluss zu entwickeln, in dem sich das theoretische und praktische zur Totalität vereinen. Diese beiden andern Momente hatte Kant in ihrer vollen Reinheit herausgearbeitet. Schiller bemühte sich, das ästhetische Moment zuerst ebenso in seiner Reinheit für sich zu erfassen, und entwickelte so den objektiven Begriff der Schönheit. Aber kaum war er mit dieser Entwickelung notdürftig zu Ende, als ihn die innere Notwendigkeit des Gedankens zwang, jeden Schein von Isoliertheit dieses Momentes aufzuheben und es als die belebende Mitte, als das umschliessende Einheitsband der beiden anderen aufzuzeigen. Je länger, je mehr aber weitete sich seine spekulative Anschauung dahin, dass er wechselseitig jedes der drei Momente als solchen Ausdruck der Totalität des Geistes begriff. Es dürfte nicht schwer fallen, Gedankengänge bei ihm nachzuweisen, in denen das Praktische als der Schluss über dem Theoretischen und Ästhetischen, und solche, in denen aus dem Ästhetischen und Praktischen das Theoretische als die umfassende Einheit sich erhebt.

Freilich ist nicht zu verkennen, dass Schiller mannigfach in der Intention stecken geblieben ist und nur die Richtung hat angeben können, in der sich der Gedanke fortbewegen sollte. Er war eben kein fach-

männischer Philosoph. So gross seine spekulative Begabung auch war, sein dichterischer Gestaltungstrieb war stärker in ihm und rief ihn, kaum dass er sich über seine philosophischen Grundanschauungen klar geworden war, aus dem Felde des reinen Denkens wieder zum künstlerischen Schaffen ab. Wiewohl er die sein Denken bestimmenden Ideale schon früh in sich ausgebildet hatte, sind es nur wenige Jahre seiner männlichen Reife, die er mit entscheidender Wirkung dem philosophischen Schriftstellern gewidmet hat. Die Veranlassung dazu hat ihm Kant gegeben, und mit vollem Bewusstsein und warmer Anerkennung ist er auf den Boden getreten, den Kant methodisch für alles Philosophieren gelegt hat. Aber die Fähigkeit, das, was „bei Kant keimartig verborgen lag", auszuführen (S. 31), verdankt er doch der Ausrüstung mit Ideen, die ihn erfüllten, längst ehe er Kant kennen lernte. Unstreitig ist die Auffassung der Geschichte, die bei Schiller zum klaren Ausdruck kommt, ebenso wie die Stellung des Ästhetischen im Leben des Geistes schon bei Kant präformiert. Aber Schiller hat diese Ideen nicht von Kant übernommen, sondern sie vor seiner Bekanntschaft mit diesem bereits zu leitenden Gesichtspunkten für sich durchgearbeitet. Sein „angeborenes Lebensideal" (S. 16), das die Harmonie von Sinnlichkeit und Sittlichkeit erstrebte, ist wohl in erster Linie dem Einfluss der religiösen Jugenderziehung im Geiste des schwäbischen Pietismus zu verdanken, wie ja auch für Kant der ostpreussische Pietismus seines Vaterhauses den Boden bezeichnet, in dem die Prinzipien seiner Weltanschauung wurzeln. Die weitere Reife seiner Gedanken hat sich in Schiller unter dem Einflusse von Leibniz, Shaftesbury und Herder vollzogen (S. 14 ff.); das merkwürdigste Beispiel für die innere Wesensgemeinschaft aller konkret idealistischen Richtungen bildet doch die von Engel liebevoll aufgezeigte Übereinstimmung Schillers mit Aristoteles, den er schwerlich vor 1797 überhaupt, und auch dann nur in einer deutschen Übersetzung der Poetik kennen gelernt hat. Eine wissenschaftliche Ausbildung in der Philosophie hatte er nicht empfangen, ehe er durch Kant zu einem völlig neuen methodischen Ausgangspunkte für alles wissenschaftliche Denken geführt wurde. Es ist kein Wunder, dass sich nun in seiner Terminologie und in der Form seiner Darstellung die Elemente seiner verschiedenen Bildungsperioden seltsam mischen und die Originalität des Gedankens nicht immer das angemessene Kleid des sprachlichen Ausdrucks findet. Treffend weist Engel auf einen Fall hin, wo Schiller einfach eine fehlerhafte Terminologie hat: er sagt vom Kunstwerk, bei ihm sei die Form alles, der Inhalt nichts; und er meint schlechterdings nicht den Inhalt, sondern den Stoff (S. 111). Auch das hat Engel richtig hervorgehoben, dass Schillers Denken zwar durchaus dialektisch angelegt war, dass es ihm aber nicht immer gelungen ist, es bis zu einem restlos befriedigenden Gesamtergebnis durchzuführen (S. 70). Schiller war ein streng methodisch fortschreitender Denker jedem einzelnen Problem gegenüber, das er aufgriff; er behandelte seinen Gegenstand systematisch und dialektisch. Aber er ist nicht darauf aus gewesen, ein System in allen Teilen gleichmässig auszubilden, sondern greift von Fall zu Fall die Probleme auf, die sich ihm in den Weg stellen. Er denkt systematisch, aber er entwirft kein System. Er bleibt mit seinem Denken in der Bewegung des Entdeckers und nüanciert mit jeder neuen Arbeit Gesichtspunkt und Ausdruck. Daher liegt in der Tat die Versuchung nahe, den Denker Schiller in erster Linie psychologisch und entwickelungsgeschichtlich verständlich zu machen und darüber die einheitliche Grundkonzeption seiner Philosophie zu übersehen. Auch die Gefahr, ihn in vielen Einzelheiten misszuverstehen, wird durch die Form seiner Arbeiten hervorgerufen.

Engel ist dieser Gefahr durch seine tiefeindringende Analyse der Schillerschen Gedankenwelt siegreich entgangen. Es gelingt ihm meisterlich, den Sinn mancher oft missverstandenen Schillerschen Deduktion klarzulegen, und vielfach überrascht er den Leser in erfreulichster Weise

durch die neue Beleuchtung, in die er die Gedanken Schillers dadurch rückt, dass er sie mit der Gedankenarbeit früherer und späterer grosser Denker verknüpft. Entwickelungen, wie Engel sie giebt, lassen sich durch ein epitomierendes Referat nicht wiedergeben. Ihr Verdienst liegt mindestens ebensosehr in der methodischen Sorgfalt des dialektischen Gedankenfortschritts wie in dem schliesslichen Resultate. Darum müssen wir unsere Leser darauf verweisen, das Buch selbst zur Hand zu nehmen und sich schrittweise durch Engel von einem Momente der Schillerschen Anschauung zu dem anderen leiten zu lassen. Er stellt in einer Reihenfolge, die der Begriff selbst an die Hand giebt, zuerst die Idee der ästhetischen Kultur nach Schiller dar, und zwar geht er von der Aufstellung des objektiven Begriffes der Schönheit aus, um sein subjektives Korrelat in dem Spieltriebe des Menschen und dann seine Verwirklichung in dem Zustande der ästhetischen Kultur zu behandeln. Daran schliesst sich ein Abschnitt, der die ästhetische Kultur als System der Künste, also die Besonderung des Ästhetischen für sich selbst darstellt, und darauf folgen die beiden Abschnitte, die der Synthese der Momente des praktischen und theoretischen Geistes im Ästhetischen gewidmet sind und von der ästhetischen Kultur und der Geschichte sowie von der ästhetischen Religion handeln. Überall ist es Engel gelungen, der Eigentümlichkeit des Schillerschen Gedankens gerecht zu werden; nur in einem, freilich sehr wichtigen Punkte muss doch gegen sein Urteil Widerspruch erhoben werden.

Engel hält Schillers Kritik von Kants moralischem Rigorismus für verfehlt und raubt Schiller damit den Ruhm, der ihm vor allem gebührt, das sittliche Bewusstsein philosophisch auf eine höhere Stufe der inneren Freiheit gehoben zu haben. Zugegeben, dass auf dem Standpunkte der Moralität, wo die Frage nach der Richtschnur für die menschlichen Handlungen gestellt wird, die Kantische Moral die reinste und erhabenste Antwort giebt, und dass Schiller, wenn er innerhalb dieses Standpunktes sich halten wollte, durch Widerspruch gegen Kant notwendig hinter ihm hätte zurückbleiben müssen, so ist doch das Verdienst Schillers eben dies gewesen, dass er den Standpunkt der Moralität gänzlich verlassen, ihn als einen untergeordneten betrachtet und an Stelle des Dualismus zwischen einer abstrakten Vernunftregel und einem singulären Tun die Idee des in sich einheitlichen und versöhnten Lebens im Geiste gesetzt hat. Schiller fragt gar nicht: wie soll der Mensch sittlich handeln? sondern: wie kann der Mensch sittlich sein? und sieht vor und über der empirischen Tatsache der Unvollkommenheit des Individuums als den belebenden Geist aller moralischen Anstrengung die allgemeine und ideelle Wirklichkeit des Sittlichen in der Menschheit wie in dem Einzelnen. Die Sittlichkeit ist nicht bloss ein Ideal, zu dem man in unendlichem Prozess hinstreben muss, sie ist eine Idee, die sich im sittlichen Leben, in dem Bewusstsein der persönlichen Freiheit und in der Hingabe an den Gott, den heiligen Willen, dessen Wohnung die Brust des Menschen ist, beständig verwirklicht. Diese Auffassung des Sittlichen tritt in Schillers philosophischen Schriften ebenso wie in seinen Dichtwerken überall klar ans Licht, wenn man auch zugeben muss, dass er sich zu ihrer Formulierung oft solcher Termini bedient, die aus dem von ihm überwundenen Standpunkte herstammen und zu seiner Anschauung nicht mehr passen. Wenn er sagt, Tugend sei nichts anderes als Neigung zur Pflicht, so ist weder das Wort Tugend, noch das Wort Neigung, noch das Wort Pflicht wirklich dazu geeignet, seinen Gedanken auszudrücken. Das trifft auch auf den berühmten Ausspruch zu, das Christentum habe an Stelle des kategorischen Imperativs die „freie Neigung“ gesetzt; dass aber Schiller unter freier Neigung hier eben das versteht, was der religiöse Sprachgebrauch mit dem Worte „Glauben“ bezeichnet, und dass er den höheren Imperativ: „du musst glauben“ oder „nehmt die Gottheit auf in euren Willen“ an Stelle des die Handlungen des moralischen Menschen regulierenden Ver-

nunftgebotes gesetzt hat, geht aus seinen Worten überall hervor. Man wird ihn nicht tadeln dürfen, dass er in der wissenschaftlichen Erörterung den mehrdeutigen Terminus „Glauben“ nicht benutzt hat: Fichte hat ihn schwerlich zum Vorteil für die Verständlichkeit angewendet. Wenn aber Schiller in dem erwähnten Ausspruch als den Inhalt des Christentums die „Menschwerdung des Heiligen“ bezeichnet, so hat er für sein sittliches Ideal tatsächlich den treffenden Ausdruck gefunden; man wird übrigens auch den gewaltigen Fortschritt der ethischen und geschichtlichen Einsicht nicht genug bewundern können, den Schiller zweifellos unter dem Einflusse Kants gemacht hat, wenn an derselben Stelle der Mann, der vor kurzem die „Götter Griechenlands“ gedichtet hatte, jetzt das Christentum für die „einzige ästhetische Religion“ erklärt.

Davon also, dass, wie Engel meint, bei Schiller der Gegensatz der „beiden grössten ethischen Systeme, der Nikomachischen und der Kantischen Ethik, der Hexis und der reinen praktischen Vernunft“ ungelöst bestehen bleibe (S. 85), kann nicht wohl die Rede sein. Auch das Schwanken in der Wertung des Ästhetischen, das er bei Schiller bemerkt, liegt mehr im Ausdruck als in einer Unsicherheit des Gedankens; man muss nur, was wir oben hervorgehoben haben, im Auge behalten, dass in Schillers Anschauung das Ästhetische als Moment des Geistes einesteils seine Besonderheit hat, andernteils eine Form der Totalität alles geistigen Lebens ist, also das theoretische und praktische Moment in sich enthält. Gewiss ist „Neigung zur Pflicht“ ein „unglücklicher Ausdruck“ (S. 46). Aber was Engel dagegen einwendet, trifft unter seinen eigenen Voraussetzungen nicht zu. Er sagt: „das Sinnliche kann sich nicht vergeistigen“, was es nach Engel selber auch gar nicht nötig hat; denn er bekennt sich freudig zu dem Satze: das Sinnliche ist das Geistige. Er meint: der Geist aber kann sich versinnlichen, was wieder seiner sonstigen Überzeugung gar nicht gerecht wird; denn diese ist doch nicht, dass der Geist sich versinnlichen kann, sondern dass er vielmehr dies ist, sich stetig zu versinnlichen. Darum gilt auf dem ethischen Gebiete eben auch das „Gesetz der Konkretheit“, und dies Gesetz wird durch den Kantischen Dualismus zwischen dem kategorischen Imperativ als abstrakter Regel und der individuellen Situation als indifferenten Materials für das jeweilige Wollen verleugnet. Das Sittliche ist nicht als einzelne Handlung noch als einzelne Intention, ebensowenig aber als ein bloss formales Sollen zu begreifen, sondern als dauernde Selbstbestimmung des Geistes, die im Einzelnen den allgemeingiltigen Gehalt erfasst und also die Einzelheit zum Abbilde des Allgemeinen verklärt. Das meint Schiller, wenn er von einem „ästhetischen Übertreffen der Pflicht“ redet, das darin besteht, dass „die Natur sich geheiligt habe“.

Hier führt die ästhetische Kultur im Sinne Schillers direkt auf das religiöse Gebiet hinüber. Engel hebt als für Schiller bezeichnend hervor, dass weder das Dogma noch die Kirche, die beiden unerlässlichen objektiven Grundlagen für jede wirkliche Religion, jemals ernstlich in Schillers Gesichtskreis getreten sind (S. 166). Das ist aber doch mehr für die Zeit bezeichnend, in der Schiller lebte, als für ihn persönlich. Gewiss liegt der Kirche die Aufgabe ob, den Glauben als ein Wissen in begrifflicher Bestimmtheit durch das Dogma zu formulieren und zu konservieren; aber in dem Individuum lebt das Dogma doch nur in den seltensten Fällen als entwickelter Begriff, vielmehr der Regel nach als Anschauung, die von der „freien Neigung“ angeeignet und festgehalten wird. In diesem Sinne ist Schiller recht eigentlich der Dichter des „Glaubens“ und des neuen Lebens, das als ein Geschenk der Gnade von oben dem kindlich vertrauenden Gemüte, der sinnigen Einfalt zuteil wird. Dass er diese Gedanken dichterisch in Bildern aus der hellenischen Mythologie, philosophisch in abstrakten, freilich nicht ausreichenden Formeln ausgesprochen hat und nicht in den Ausdrücken des religiösen Sprachgebrauchs, ist gewiss nicht zu beklagen. Denn seine Gedichte sollten ja keine Kirchenlieder und

seine Abhandlungen keine erbaulichen Traktate sein. So aber, wie sie da sind, bilden sie die beglückendsten Zeugnisse dafür, dass hier der grosse Gedanke der Reformation, der Begriff der evangelischen Freiheit in Gott aus dem Bezirke der religiösen Anschauung in die gesamte Weltlichkeit eingedrungen ist und dem gebildeten Selbstbewusstsein zu einer neuen Stellung inmitten seiner Welt verholfen hat.

Engel macht der Schillerschen Auffassung des sittlichen Lebens den Vorwurf, dass durch sie „der ideale Zustand, nach dem die Entwickelung gerichtet ist, leicht vorweggenommen werde“. Vielleicht könnte dieser Vorwurf gegenüber der Aristotelischen Ethik für nicht ganz unzutreffend gelten, der die Zuspitzung und Versöhnung des sittlichen Problems, wie sie im Christentum zu stande gekommen ist, noch unbekannt war. Schiller gegenüber bedeutet er mutatis mutandis etwa dasselbe, wie der Vorwurf, den die römische Kirche gegen Luther erhebt, dass er mit seiner Rechtfertigungslehre den Ernst der sittlichen Anstrengung und der tugendhaften Leistung abschwäche. Den sittlichen Kampf, das Ringen der zwei Seelen im Individuum, das Schuldbewusstsein gerade des heiligen Menschen, den grausen Abgrund, der zwischen dem Ideal und dem empirischen Dasein klafft, hat doch Schiller wahrlich erschütternd genug dichterisch wie philosophisch dargestellt. Dass er „den Weg nach Golgatha nicht mitmache“ und „keinen spekulativen Charfreitag erlebe“, widerspricht dem tragischen Ernste durchaus, der den Hintergrund ebenso seines persönlichen Lebens wie seiner Gedankenwelt gebildet hat. Aber wie der Charfreitag in dem Prozess der Versöhnung nur ein Moment, ihre Totalität aber, und zwar der als Resultat hervorgetretene Grund des ganzen Prozesses, das neue Leben der Auferstehung ist, so ist es nur freudig zu begrüssen, dass Schiller nicht bei dem unüberwundenen Zwiespalt stehen geblieben, sondern zu der daseienden Versöhnung vorgedrungen ist und nicht darin, dass der Einzelne mit seiner Individualität nicht fertig wird, sondern darin, dass er seine Individualität durch den Geist verklären lässt, die Verwirklichung der praktischen Vernunft erkennt.

Berlin, NO 43. Georg Lasson.

Michaltschew, Dimitri. Philosophische Studien. Beiträge zur Kritik des modernen Psychologismus. Mit einem Vorwort von Prof. Dr. Johannes Rehmke. Leipzig, W. Engelmann, 1909. (560 S.)

Das Buch stellt eine sehr scharfe Polemik gegen die Hauptrichtungen der modernen theoretischen Philosophie dar. Obwohl das Namenregister über 100 Namen zählt, sind hauptsächlich 4 Schulen gemeint und in Bezug auf ihren Psychologismus kritisiert: der „teleologische Kritizismus“ (Windelband, Rickert), die Schule der „reinen Logik“ (Bolzano, Husserl), die immanente Schule (Schuppe) und der Empiriokritizismus (Avenarius, Mach). Vor allem sind es aber die beiden ersten Schulen, gegen welche der Verfasser die Pfeile seiner Polemik richtet, und dabei ist es hauptsächlich Rickert, dessen Lehre mehr als die Hälfte des dicken Buches gewidmet ist. — Der Verfasser selber ist Schüler Rehmkes, dessen noch nicht veröffentlichtes, nur vom Katheder gelehrtes System der theoretischen Philosophie er in jeder Hinsicht vertritt. In seinem kurzen Vorwort nennt Rehmke das Buch seines Schülers und „jungen Freundes“, „filius ante patrem“. Er freut sich dabei, „mit welcher Sicherheit er (Michaltschew) unsere Anschauungen vertritt und als schneidige Waffe gebraucht.“

Trotz mancher grundlegender Unterschiede in ihrer Erkenntnistheorie haben nach M. die beiden hauptsächlich von ihm bekämpften Schulen das gemeinsam, dass sie von einer „dualistischen“ Voraussetzung ausgehen: Der teleologische Kritizismus von dem Gegensatze „Seiendes—Sollendes“ oder „Gegebenes—Aufgegebenes“, die reine Logik, die vom Sollen in der theoretischen Philosophie nichts wissen will, von dem Gegensatze „Reales—Ideales“, der jedoch prinzipiell sich von dem ersteren nicht unterscheidet. Beide bekämpfen bekanntlich den offenen Psychologismus

in allen seinen Verzweigungen, und trotzdem verfehlen sie doch alle ihr Ziel, denn die Grundvoraussetzungen jedes Psychologismus (den dualistischen Ausgangspunkt) teilen sie. Ja, sie stellen den letzten verzweifelten Versuch dar, den Psychologismus in einer höchst verfeinerten, fast nicht mehr erkennbaren Form zu retten. Dieser Dualismus entspringt aus dem platonischen Dualismus zwischen Gegebenem und Seiendem, seine Wurzel „liegt in dem Satz, dass dem Bewusstsein nicht etwas gegeben und zugleich in seinem Bestehen von ihm unabhängig sein kann“ (S. 30f.). Dieser Satz beruht auf der Verwechselung zweier grundverschiedener Bedeutungen des Wortes „Haben“: nämlich 1. Haben als Besitzen und 2. Haben als Zugehörigkeit. Jede psychologistische Erkenntnistheorie meint, dass das, was die Seele besitzt, auch notwendig zu ihr gehört. Das Gegebensein verwechselt sie mit dem Zugehörigsein. Im ersten Sinne des „Habens“ besitzt die Seele (oder ihr ist gegeben) sowohl das Psychische als auch das Physische, die nicht aufeinander zurückführbar sind. Im zweiten Sinne bedeutet das Zugehörige die Bestimmtheit des Einzelwesens „Seele“, und insofern ist es, ebenso wie diese selbst, nur psychisch und freilich von der Seele abhängig. Das Gegebene aber (das, was die Seele besitzt) braucht nicht von der Seele abhängig zu sein, ja, es ist von ihr unabhängig, und nur die dogmatische Erkenntnistheorie lehrt die Abhängigkeit des Gegebenen von der Seele, indem sie die beiden Bedeutungen des „Haben“ verwechselt. Sie will dem Solipzismus, zu dem diese Verwechselung notwendig führt, entgehen. Daraus folgen alle Spitzfindigkeiten und Subtilitäten der modernen Erkenntnistheorie. Sie nimmt aber das solipsistische Dogma an, das ihren Ausgangspunkt bildet. Dem Versuch, dem Solipsismus zu entgehen, entspricht auch die von Schuppe begonnene Reform des Bewusstseins und das Hauptproblem der modernen Erkenntnistheorie „das Bewusstsein überhaupt“. Mit grossem Namenapparat verfolgt M. eingehend die Entwickelung dieses Problems, um die ganze wütende Kraft seiner Polemik gegen den Rickertschen Begriff des „erkenntnistheoretischen Bewusstseins“ auszuspielen. Er will nachweisen, dass das Bewusstsein überhaupt entweder ein psychologisches Bewusstsein bedeutet, was zu einem maskierten Solipsismus führt, oder ein „leeres Wort“ ist. — Das Wichtige dieser Ausführungen M.s besteht in der Betonung des psychologistischen Ursprunges des Problems des „Bewusstseins überhaupt“. Dieser Begriff will eben das Problem der Transscendenz lösen, und wenn der transscendentale Idealismus in der Lösung des Problems der Transscendenz zu einer Fassung des „Bewusstseins überhaupt“ kommt, welche dem Namen der Begriffe nicht mehr entspricht, so zeigt eben diese Paradoxie der Bezeichnung das Falsche des gegnerischen Ausgangspunkts. Deswegen irrt auch M., wenn er durch die Kritik des Bewusstseins überhaupt die positive Theorie Rickerts getroffen zu haben meint. Er vergisst, dass dieser Begriff eine rein negative kritische Bedeutung hat (gegen die Vertreter der transscendenten Wirklichkeit), und wenn diese Kritik eine solche Auffassung des Bewusstseins fordert, welche mit dem gewöhnlichen Begriff des Bewusstseins nichts mehr gemeinsam hat, so ist das eben der beste Beweis für ihre Richtigkeit. Vor allem aber übersieht M., dass seine eigene Kritik des Psychologismus, die wir oben angedeutet haben, eigentlich nur eine Paraphrase der von M. so scharf bekämpften Rickertschen Unterscheidung zwischen dem psychologischen und erkenntnistheoretischen Subjekte ist. Denn das „Haben“ im Sinne der Zugehörigkeit, wobei wir mit Bestimmtheiten der Seele zu tun haben und in der rein psychischen Sphäre uns bewegen, ist eigentlich nichts anderes als das Rickertsche Verhältnis des psychologischen Subjekts zur entsprechenden Objektssphäre. Die Inhalte dieser Objektssphäre (das Vorstellen, das Fühlen, Wollen u. s. w.) gehören, wie R. selber sagt, zum psychologischen Subjekt. Das dagegen, was die Seele besitzt, oder „das Gegebene“ (nach der Terminologie M.s) ist nichts anderes als „der Inbegriff aller immanenten Objekte“, d. h. die Objekts-

sphäre des erkenntnistheoretischen Gegensatzes, welche das Korrelat zum Begriff des erkenntnistheoretischen Subjektes bildet. Dass auch sein Begriff des Gegebenen (wem Gegebenen?) einen solchen Korrelatbegriff fordert, giebt M. am Ende des Buches selber zu. „Hoffentlich ist demnach genügend klar geworden, sagt M., wie wir die Wirklichkeit als etwas von uns Unabhängiges begründen. Was ihren Charakter einer Bewusstseinswelt betrifft, so schliessen wir weiter, dass ein Bewusstsein bestehen muss, das die Wirklichkeit besitzt. Das Wirkliche ist Bewusstseiendes, doch es ist nicht deswegen, weil wir, Menschen, Tiere oder Engel, es haben. Der „Grund“ für die Welt als Inbegriff aller Wirkenseinheiten liegt in einem Bewusstsein, dass man meinetwegen „göttliches“ nennen könnte“ (S. 555). Warum diese Umsetzung der „alten“ Terminologie — „erkenntnistheoretisches und psychologisches“ Subjekt u. s. w. — in die „neue“, wo wir es mit der „Seele“, „Einzelwesen“, „Bestimmtheiten“ und einem „göttlichen Bewusstsein“ zu tun haben, keine „Wortspielerei“ ist, — die Versuche aber mit den „alten“ vom Kritizismus herrührenden Terminis dieselbe Sache klarzulegen eine solche sind, — das können wir nicht verstehen.

Damit wollen wir natürlich nicht behaupten, dass dieser ganze Streit sich nur um die Terminologie dreht. Das Motiv der Kritik M.s, das ihn dazu führt, im Kritizismus nur einen maskierten Solipsismus zu sehen, ist ganz klar und ist nicht für M. allein charakteristisch. Er teilt es z. B. mit Lossky (Die Begründung des Intuitivismus 1908), der ebenso den Subjekt—Objekt-Gegensatz für das Hauptmoment des Kritizismus hält und in der Gegebenheit den einzig möglichen Ausgangspunkt der Erkenntnistheorie sieht. Es ist die Leugnung jedes „Sollen“ oder jedes „Idealen“, überhaupt jedes Etwas, das nicht Sein ist, das Streben also, alles auf das Sein zu begründen. Dass dieses Streben ohne metaphysische Annahme undurchführbar ist, giebt Lossky, der eine „nicht sinnliche Wahrnehmung“ annimmt, selber zu. Dass auch M. zu solchen Annahmen gezwungen ist, haben wir gesehen. Allerdings behauptet er die „Gegebenheit“ auch seines „göttlichen Bewusstseins“. Jedenfalls ist hier das Wort „Gegeben“ in einem sehr weiten Sinne gebraucht, der uns unverständlich macht, warum das erkenntnistheoretische Subjekt einerseits oder irgend welcher Unsinn andererseits weniger „gegeben“ ist als M.s „göttliches“ Bewusstsein.

Dasselbe Motiv treibt M., das Problem der Wahrheit mit dem der Wirklichkeit zu identifizieren. Wirklichkeit und Wahrheit sind zwei gleichbedeutende Termini. Ja, er meint sogar, dass die Losreissung des Wahrheits- von dem Wirklichkeitsbegriff eines der hauptsächlichsten Gebrechen der beiden Schulen (des teleologischen Kritizismus und „der reinen Logik“) ist. In dieser Trennung besteht eben das Interessante und Charakteristische der zweiten Schule, welche die beiden für die dualistische Erkenntnistheorie allein möglichen Wege (Solipsismus oder Reform des Bewusstseins) vermeiden wollte. In seiner Kritik aber vergisst M., dass die beiden Schulen, vor allem aber der transscendentale Idealismus, die beiden Probleme nicht trennen, sondern insofern verknüpfen, als das Wirklichkeitsproblem für sie einen Fall des allgemeineren Wahrheitsproblems überhaupt bedeutet. Um seine Identifizierung beider Probleme durchzuführen, ist M. gezwungen, in der Mathematik keine Wahrheit, sondern nur ein „richtiges Rechnen“ zu erblicken. Als ob diese Namensänderung das schwierige Problem des Verhältnisses der mathematischen Wahrheit zur empirischen irgendwie lösen könnte! Neben dieser terminologischen Willkür, die die unbequemen Probleme wegschaffen soll, ist auch für die „grundwissenschaftliche“ Betrachtung Rehmkes-Michaltschews eine Auffrischung alter Theorien charakteristisch. Wirklich, d. h. von dem Bewusstsein unabhängig ist nur die mechanische Welt, welche durch die Bestimmtheiten charakterisiert wird: Grösse, Gestalt, Örtlichkeit, Zeitlichkeit, d. h. solche, „über die man sich immer durch Messen ver-

ständigen kann.“ Alle anderen Eigenschaften des Wirklichen sind eigentlich keine Wirklichkeit, sie sind subjektiv und aus der Einwirkung der äusseren Wirklichkeit auf unseren Leib zu erklären. Wie diese Lockesche Trennung der primären und sekundären Qualitäten die Wahrheit der biologischen und psychologischen Wissenschaften begründen kann, bleibt unerklärt. Warum kann man über die Grösse sich „verständigen“, über die Farbe nicht? Warum steht die Farbe in keinem Wirkungszusammenhang, wohl aber die Grösse?

Mit dieser Auffassung des Wahrheits- bezw. Wirklichkeitsbegriffs geht auch ein gewisser Begriffsrealismus zusammen, der ebenfalls M. mit Lossky zusammenbringt. Das Allgemeine existiert ebenso wie das Besondere, in Rücksicht auf die Realität unterscheiden sie sich nicht von einander. In einem Nachtrage zu seinem Werke polemisiert M. ausführlich gegen Rickertsche Untersuchungen im Gebiete des Allgemeinen (s. g. verschiedene „Arten“ des Allgemeinen). Diese Polemik bezieht sich nicht nur auf die gedruckten Werke Rickerts, sondern auch auf Ansichten, die teils aus seinem Kolleg, teils aus den Arbeiten seiner Schüler zu entnehmen waren. Hier finden wir Stellen wie die folgende: „Ist „die italienische Renaissance“ ein Begriff? Für Windelband und Rickert: ja. „Der Begriff eines historischen Ganzen“, so spricht der letztere von ihr. Ebenso: romantische Schule und Novalis! Ich meine jedoch, wir haben gar kein Recht, von einem „Begriff der italienischen Renaissance“ zu reden. Der Begriff, das kann niemand leugnen, ist doch vor allem etwas Allgemeines, etwas Mehreren Gemeinsames“ (S. 454). „Das kann niemand leugnen“ — das ist der ganze Beweis, wo es sich gerade um die Frage handelt, ob individuelle Begriffe vorhanden sind oder nicht. Eine solche petitio principii findet man öfter in M.s Buche. Nicht viel zwingender ist auch die Art, wie M. die transscendentale Allgemeinheit einer philosophischen Form leugnet. Die Unterscheidung zwischen Form und Inhalt hält M. überhaupt für eine „Wortspielerei“. Form ist kein „Gegebenes“, es ist also ein leeres Wort! Und trotzdem „giebt“ M. selber „zu“ (S. 473), dass die transscendentale Allgemeinheit, welche eine philosophische Voraussetzung auszeichnet, und welche ein „Forderungsverhältnis“ ausdrückt, etwas ganz anderes ist, als die empirische (vor allem die gattungsmässige) Allgemeinheit. Ja, er sagt sogar, dass „dieses Verhältnis sachlich mit dem Allgemeinen, bei dem das „Rote“ die „Farbe“ voraussetzt (d. h. „gattungsmässig“) absolut nichts zu tun“ hat. Das ist aber das, was eben Rickert behauptet. Er meint nur, dass in der früheren Entwickelung der Philosophie das „Forderungsverhältnis“ immer mit der gattungsmässigen Allgemeinheit verknüpft war, und dass deswegen seine Bezeichnung als einer besonderen Art der Allgemeinheit nur zur Klärung des ganzen Problems beitragen kann, indem sie die Geschichte dieses Problems gleichsam konzentriert. Schliesslich erkennt auch M. dieses (philosophische) Allgemeine (oder die Form) als ein „etwas“ an, obwohl er früher in ihm nur ein leeres Wort sah. Es ist, sagt er (S. 474), die Beziehung, welche „für das zergliedernde Denken etwas Sinnvolles, Gegebenes ist, nur soweit sich ihm ein . . . Bezogenes bietet“. Diese Beziehung ist nach M. das bestimmte Allgemeine und ist Gegenstand der Philosophie, als Grundwissenschaft. Ist aber dieses Allgemeine dasselbe, wie „Farbe“, „rot“ u. s. w.? Wenn ja, wie ist das Gebiet der Philosophie gegen die generalisierenden Naturwissenschaften, welche auch mit „bestimmtem Allgemeinen“ zu tun haben, abzugrenzen? Auch die Naturwissenschaften fragen nicht nach jenem oder diesem besonderen Allgemeinen, sondern reden immer von „Säuren überhaupt“, vom „Fall der Körper überhaupt“ u. s. w. Warum ist denn die Frage nach der „Wirklichkeit überhaupt“ („grundwissenschaftliche“ Frage) prinzipiell eine andere, als die nach der „Gravitation überhaupt“? Weil die Allgemeinheit „der Beziehung“ prinzipiell eine andere ist, als die Allgemeinheit der naturwissenschaftlichen Begriffe. M. wendet ein, dass seine „Beziehung“ immer

mit dem „Bezogenen“ verknüpft bleibt und nur soweit Sinn hat, als dieses sich ihr bietet. Dasselbe behauptet auch Rickert von seinen Formen, welche nur mit Rücksicht auf einen Inhalt Sinn haben. Das war doch auch der Sinn der Kantischen Kritik, welche ebenfalls die Begriffe ohne Inhalt „leer“ nennt! Insofern finden wir bei Rehmke-Michaltschew nur eine willkürliche Terminologie, welche von eigenartigen aber falschen Motiven geleitet, dieselben Ergebnisse anders einkleidet. Dass die „Grundwissenschaft“ nur die „Beziehungen“ untersucht, dass sie vom „Bezogenen“ abstrahiert, wird auch M. zugeben. Warum ist es Rickert dann nicht gestattet, in der Erkenntnistheorie nur die reinen Formen zu untersuchen? M. vergisst eben, dass der Gegensatz zwischen Form und Inhalt die Voraussetzung der Erkenntnistheorie bildet: er ist eigentlich nichts anderes, als der Gegensatz zwischen der erkenntnistheoretischen (wertwissenschaftlichen) und empirischen (seinswissenschaftlichen) Betrachtung. Diesen Dualismus (zwischen Philosophie und empirischer Wissenschaft) muss auch M. anerkennen. Ja, ihn muss jeder anerkennen, der „antipsychologistisch“ denkt und jedes metaphysische Sein leugnet. In diesem Punkte, wo es sich um die Abgrenzung der Philosophie gegen empirische Wissenschaft handelt, vermag keine Terminologie den Umstand zu verhüllen, dass wenn die empirischen Wissenschaften mit dem einzig möglichen Sein sich beschäftigen, die Philosophie etwas ganz anderes als ein Sein (ein „Nichtsein“) zu untersuchen hat, d, h. eine Wertwissenschaft ist. —

Es fehlt uns der Raum, die Ansichten Rehmkes-Michaltschews weiter zu verfolgen. Wir finden hier einige interessante Motive, die wir oben hervorgehoben haben, und die, wie gesagt, nicht nur für Rehmke charakteristisch sind. Ausserdem finden wir eine neue aber höchst willkürliche Terminologie, welche teilweise alte Lehren auffrischt, teilweise aber die Probleme verhüllt oder dasselbe sagt, was sie bekämpft. Die sehr eingehende Polemik M.s ist insofern von Nutzen, als sie manche terminologische Schwierigkeit ganz glücklich hervorhebt, was besonders für den „teleologischen Kritizismus“, der noch in der Entwickelung begriffen ist und insofern keine feste Terminologie besitzt, wichtig ist. Wir vermissen aber in diesem Werke und in der ganzen Richtung, die es vertritt, jenes Verständnis für die Kontinuität der Geschichte, welches die Fruchtbarkeit in der Zukunft verbürgt. Diesen Mangel kann auch nicht die eifervolle Pietät M.s vor seinem Lehrer ersetzen, die ihn dazu treibt, Rehmke eine exceptionelle, revolutionäre Rolle in der Geschichte der Philosophie zuzuschreiben, so dass nach M. Rehmke erst die Philosophie, die bis jetzt in den Bahnen des Platonismus sich bewegte, auf eine neue gesunde Basis gestellt hat. Daraus entspringt auch eine in wissenschaftlichem Verkehr ganz ungewöhnliche Art der Polemik. Stellen, wie „hier verliert auch der beste Christ seine Geduld“ (S. 441), „das Beispiel, mit dem Rickert seinen Leser verblüffen will“ (S. 411), „die dilettantische und oberflächliche Behandlung der spychologischen Fragen“ — in Werken Rickerts und Windelbands (S. 208), „Spiel mit Phrasen“, „barer Unsinn“ (S. 384 u. a.) u. a., die geschmacklosen Beispiele, wie „die Tante Anna ist schwarz“ (S. 350), die Vergleiche, wie der Vergleich des Begriffs der Begriffsbildung mit einem Kompagniegeschäft,[1]) die vielen Wiederholungen machen das Buch höchst ungeniessbar. Sie verdecken leider manches Interessante und Nützliche, was der aufmerksame Leser im Buche finden könnte. Die vielen Zitate und Namen, die meistens nur für polemische Zwecke herangezogen sind, ermüden auch den Leser. Möge das zweite Buch, dass M.

---

[1]) S. 517: „Ich warf dem Kritizismus vor, er fasse das Erkennen als ein Kompagniegeschäft, als eine Fabrikation auf und suche die Verantwortlichkeiten für diese Tat festzustellen: wieviel fällt auf das Konto des Inhalts, und wieviel auf das der Form? Rickert hat z. B. entdeckt, dass das Formmässige tatsächlich doch mit mehr Aktien in dem Geschäft beteiligt ist, als es Kant meinte“ . . . und in dieser Art weiter.

bald herauszugeben verspricht, weniger Polemik und viel mehr positives Material bringen!

St. Petersburg. Dr. S. Hessen.

Hönigswald, Richard, Dr. Über die Lehre Humes von der Realität der Aussendinge. Eine erkenntnistheoretische Untersuchung. Berlin, C. A. Schwetschke & Sohn, 1904. (VIII, 88 S. 8⁰.)

H. ist in der vorliegenden Schrift weniger historisch als systematisch interessiert. Doch leitet ihn die systematische Prüfung der Lehre Humes von der Realität und Substanzialität zu systemgeschichtlichen Erörterungen hin: besonders das Verhältnis Humes zu Berkeley einerseits, zu Kant und den Theorien Machs andererseits wird beleuchtet.

Jene Seite der Philosophie Humes war bisher von der erkenntnistheoretischen Forschung wenig beachtet: die „Hume-Studien" Meinongs (1877, 1882) und Zimmermanns „Über Humes Stellung zu Berkeley und Kant" (1883) sind vorwiegend psychologisch interessiert. Nur kurz hatte Paul Natorp auf den „wertvollen kritischen Ansatz" in der Substanzialitätslehre Humes (Hönigswald, S. 58) hingewiesen (Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode (1888) S. 58f.). Humes geschichtlich wirksamere Kausalitätslehre hat von jeher das Interesse vorwiegend an sich gezogen; die nur in dem Jugendwerk, dem Treatise entwickelte und also Kant unbekannt gebliebene Realitätslehre trat dagegen zurück.[1] Fehlte ihr so ausser genügender erkenntnistheoretischer Würdigung die unmittelbare geschichtliche Wirkung, so fehlt ihr keineswegs eigene systematische Bedeutung; diesen ihren Wert zu erkennen und mit anderen Systemen „aussergeschichtlich" zu messen ist lehrreich. H. kommt das Verdienst zu, diese Arbeit geleistet zu haben.

Seit dem Erscheinen seiner Hume-Studie sind nun schon etliche Jahre vergangen. Sie ist besprochen worden von Mally in der Deutschen Literaturzeitung, von Th. Sch. in der Revue critique, 39e année (Nr. 14, 8 avril 1905) p. 278, in der Wiener Abendpost, von Karl Vorländer im Literaturblatt der Frankfurter Zeitung vom 26. November 1905, Sp. 3 und 4; von Karl Jentsch in der Wiener Zeit, April 1906, von W. Ostwald in den Annalen der Naturphilosophie, Bd. 5 (1906), S. 512, sowie von mir im Literarischen Zentralblatt 1905, Nr. 47 (18. November), Sp. 1573—74. Die Anzeigen von Mally und von Th. Sch. sind bloss knappe Referate; das letztere ist zudem unzuverlässig; Ostwald hat gar nicht verstanden, worum es sich handelt; Jentschs „Besprechung" ist keine, sondern besteht bloss aus einigen philosophisch klingenden Sätzen. Nur die Anzeige der Wiener Abendpost und besonders die von Vorländer bemühen sich, von dem Inhalt des Buches einen genauen Begriff zu geben, bieten indes auch nur einen gewissenhaften Überblick; einzelne Bedenken hat Vorländer nicht weiter begründet. Da auch in meinem Referate hierzu kein Raum war, und ich nur wenige Hauptpunkte hervorheben konnte, halte ich einen zweiten ausführlichen Bericht nicht für überflüssig. —

Wenn H. im Vorwort (S. V.) feststellt, dass Humes „Realitätslehre, d. h. die Erörterung der Natur unserer Gewissheit von der realen Existenz beharrender Aussendinge, in keinerlei systematischem Zusammenhange" mit dem Kausalproblem stehe, so ist zu betonen: „in keinerlei systematischem Zusammenhange". Denn da Hume überhaupt die Teile seiner Philosophie

[1] Vgl. den ersten Abschnitt meines Aufsatzes „Zu Theodor Lipps' Neuausgabe seiner deutschen Bearbeitung von Humes *Treatise of human nature*" (KSt. Bd. XIV, S. 249ff.); über das Verhältnis der beiden philosophischen Hauptschriften Humes Elkin, W. B. „Hume: The relation of the Treatise of human nature, (book 1) to the Inquiry concerning human understanding," New-York 1904, S. 315—330. Enthält zugleich die vollständigste Hume-Bibliographie, die auch im Verzeichnis der deutschen Publikationen nur wenige Lücken aufweist. Vgl. meine Anzeige im Literar. Zentralblatt 1905, Nr. 52, Sp. 1773ff.

nicht einheitlich bindet, sondern selbst Gegensätze gleichberechtigt nebeneinander stellt, so kann auch zwischen den beiden Gipfelpunkten seiner Erkenntnistheorie eine notwendige Verbindung nicht aufgezeigt werden. Dagegen entspringen die Lösungen beider Probleme der gemeinsamen Wurzel der Problemstellungsweise und der experimentellen Methode Humes, und laufen genau parallel.[1]) Nicht zu vergessen ist auch die Verknüpfung zwischen den beiden Problemen, die dadurch entsteht, dass Hume (Treatise Book I, Part IV, Sect. II [ed Green & Grose I (1898), 499 f.]) die Erkennbarkeit des Aussendinges u. a. auch durch die Erwägung abweist, dass von der uns allein gegebenen *perception* als solcher nicht auf ein Objekt als Ursache der perception geschlossen werden dürfe: *„we may observe a conjunction or a relation of cause and effect between different perceptions, but can never observe it between perceptions and objects“*. Das Ergebnis der Kausalitätslehre wird hier praktisch in den Dienst der Realitätsbetrachtung gestellt, ohne mit ihm streng sachlich verbunden zu werden. Neben diesem nur losen Zusammenhange, trotz des Mangels einer systematischen Verknüpfung beider Probleme bestehen, wie erwähnt, wichtige Übereinstimmungen in der Methode der Lösungsversuche wie in dem Abschluss.

Hier wie dort ist die einzelne Erfahrungstatsache (*experiment*), die in einer '*impression*' begründet ist, der Ausgangspunkt und die Rechtfertigung einer jeden Erkenntnis. Dort ist es der dogmatische und der formal logische Ursachbegriff, wie die sensualistische Krafttheorie, die in ein Nebeneinander ohne *necessary connexion* aufgelöst werden — hier wird der dogmatische Substanzbegriff als eine Art „Ökonomieprinzip“, das einer tatsächlichen Grundlage entbehrt, die Erkennbarkeit der Realität eines Dinges, des Dinges an sich, als unmöglich erwiesen. In beiden Fragen also kritische Zergliederung dogmatisch-logischer Tradition auf Grund gradliniger Durchführung empiristischer Prinzipien ohne theoretischen Abschluss der Kritik durch eine einheitliche Lösung. In beiden Fällen wird vielmehr nur ein praktischer Ausweg aus der negativen Atmosphäre des theoretischen Lösungsversuches für das philosophierende Individuum gegeben: dort wird die „Unentbehrlichkeit“ des *belief* an das tatsächliche „Vorhandensein“ der Kausalrelation dargetan — hier wird nach Auflösung des Dingbegriffes das *„system of double existence“*, d. h. die *mere perceptions* einer — der *real objects* andererseits als das einzige Mittel bezeichnet *to set ourselves at ease as much as possible*, d. h. in beiden Fällen wird die logisch unvermeidliche Konsequenz der Theorie durch eine Flucht ins Praktische abgebrochen und so die ausgesprochene Skepsis umgangen (*Treatise*, a. a. O. 500—505).

Den die Humesche Art überhaupt charakterisierenden Dualismus in der Lösung des Realitäts- und Substanzialitätsproblems hat H. (S. 1—11, 56) klar hervorgehoben, wie er auch (S. 33, 54 f., 58. 67. 70) zeigt, dass bei Hume die Grenzen zwischen Realitätsproblem, d. h. Problem des Ding an sich, und Beharrlichkeitsproblem stets ineinanderlaufen, was nicht nur in dem von Hume beliebten *miscellaneous way of reasoning* seinen Grund hat, sondern vielmehr seiner Unklarheit in der Unterscheidung der Problemgebiete entspringt, die ihrerseits wieder seinem dogmatischen Empirismus entfloss.

Warum nun Hume die erkenntniskritische Lösung des Ding- und Substanzproblems nicht finden konnte, wird S. 39 ff. entwickelt. Denn er analysiert den „Prozess der Erkenntnis“, weil er „ein empirisches Vermögen . . . für die Bedingung der Erfahrung, beziehungsweise des Gegenstandes der Erfahrung“ hält. „Humes Anschauung enthält die irrige Antwort auf eine richtige Frage“ (S. 41). Die rechte Antwort hat erst Kant

---

[1]) Ich treffe in dieser Auffassung zusammen mit E. Cassirer, Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit II (1907) S. 273.

gegeben, „denn er hat logisch vereinigt, was Hume biologisch verknüpft hatte“ (S. 42f., 58f., 63).

Hume bestreitet die Erkennbarkeit der Realität, nimmt aber doch die Existenz von Aussendingen an als einzigen Ausweg aus der sich aufdrängenden Skepsis. An diesem Punkte muss H. zweifellos recht behalten gegenüber der Behauptung Cassirers, dass Hume „die metaphysische Frage nach der absoluten Existenz völlig dahingestellt sein“ lasse, „weil sie für ihn aus dem Gebiet der rechtmässigen Problemstellungen völlig“ herausfalle (Das Erkenntnisproblem a. a. O., S. 676, vgl. S. 274, vgl. dazu die verwandte Auffassung B. Bauchs, Neuere Philosophie bis Kant (Göschen) 1908, S. 145). Für Cassirer ist die Möglichkeit aller und jeder Erkenntnis so fest in dem wissenschaftlichen, theoretischen Ergebnis gegründet, dass er die gleiche systematische Einheitlichkeit und Folgerichtigkeit auch bei Hume glaubt annehmen zu müssen. Er lässt hierbei indes den von H. richtig betonten dualistischen — ich möchte sagen proteusartigen — Charakter der Philosophie Humes aus dem Auge: wenn Hume die Unmöglichkeit der Erkenntnis des Aussendinges dargetan hat, indem er jede Wahrnehmung eines *„object“* in *„mere perception“* auflöst und in diesem einen Ergebnis tatsächlich mit Berkeley Hand in Hand geht, so ist für ihn damit noch nicht die Existenz des Aussendinges abgetan. Wir als Schüler Kants können es schwer verstehen, wie ein Denker den scheinbar unweigerlichen Forderungen seiner Theorie sich entziehen könnte. Wir vergessen, dass Hume, trotzdem oder eben weil er die letzte Selbstzersetzung des Empirismus bedeutet, im tiefsten Grunde seines Denkens Empirist und also Dogmatiker ist und demgemäss eine praktische Wissenschaft seiner theoretischen als gleichberechtigt gegenüberstellt, sowie das Recht beansprucht, einen dinglichen Halt zu suchen, wo er einen theoretischen nicht findet. Leugnet er auch die Beziehung zwischen dem Objekt der Erfahrung und dem Objekt an sich, d. h. die Erkenntnismöglichkeit des letzteren, so bleibt letzteres doch stehen. „Der metaphysische Gedanke einer doppelten Wirklichkeit der Dinge: eines Seins, das sie in unserem Bewusstsein und eines anderen, das sie ausserhalb jeglicher Beziehung zu ihm besitzen“ (Cassirer a. a. O., S. 274) wird wohl in der Theorie verworfen; dagegen hat Cassirer nur in gewissem Sinne recht, wenn er fortfährt: „Berkeleys idealistischer Hauptsatz bildet . . . fortan[1]) die selbstverständliche Grundlage jeder Analyse des Erkenntnisprozesses“. Denn Hume geht wohl von Berkeley aus, verdeckt aber weiterhin die Konsequenz seiner Analyse durch die Annahme des *system of double existence* als einer Forderung praktischer Wissenschaft, die zwar nicht mehr „Analyse des Erkenntnisprozesses“ genannt werden kann, immerhin aber unserem Wissen davon einen Abschluss geben will. Dass Hume hierbei die Annahme unerkennbarer Gegenstände ausser uns einschliesst, scheint mir aus *Treatise* I, Part IV, Sect. II hervorzugehen.

Th. Lipps, welcher das Denken des transscendenten Gegenstandes als das Wesen des Denkens bezeichnet, bestreitet, dass Hume mit jener Annahme den „Begriff des dem Inhalte transscendenten Gegenstandes“ gefunden habe.[2]) Hönigswald indes bewertet diesen Abschluss Humes höher, wenn er auch die Ausstattung des Humeschen Aussendinges mit formalen Bestimmungen der Erfahrung, d. i. der Substanzialität abweist, und sieht grade in der mehr oder minder deutlich ausgesprochenen Anerkennung jener Realität der Aussendinge bei aller Unerkennbarkeit einen Unterschied von Berkeley, der zugleich einen Fortschritt über diesen hinaus bedeute (S. 18f. bes. 19ff.). Lipps wie H. sehen, wenn auch in verschiedener Weise, im Aussending das letzte Regulativ des Denkens. So ist der Unterschied in ihrer Auffassung des Humeschen Auswegs nur ein gradueller: Lipps

[1]) Von mir gesperrt.

[2]) David Humes Traktat über die menschliche Natur . . I. Teil, 2. Aufl. (1904), Anm. 282. Vgl. Wüst, KSt. a. a. O., S. 262, 266.

behauptet, Hume sei der echten Realität, dem Gegenstand als Ergebnis des Denkens nahe gekommen, habe sie aber durch seine Entgleisung in die biologisch begründete belief-Theorie verfehlt; H. sieht sie als konstitutive Voraussetzung der Gegenstände der Erfahrung von Hume wenigstens geahnt und geachtet. Während Lipps seine Kritik sowohl auf die Humesche Erfahrung wie auf ihren jenseitigen Abschluss erstreckt, zieht H. nur die erstere in den Bereich der seinen, und er erblickt in Humes Aussending zwar einzelne dogmatische Elemente (S. 70), im wesentlichen aber eine Überwindung der Skepsis. Der Grund liegt in H.s erkenntnistheoretischer Einschätzung des Aussendinges.

Ich kann die bei Lipps und H. (vgl. S. 65 ff.) ähnliche Grundauffassung des Aussendinges als eines Regulatives der Erkenntnis nicht teilen. Denn nur als denkbarer Zielbegriff wie Kant es fordert, nicht aber als „Gegenstand“ an sich scheint es mir zulässig. Letzterer wäre eine nicht zu rechtfertigende Subreption. Gegenstände sind lediglich Gegenstände der Erfahrung, welche nur in der Einheit des Bewusstseins und nicht im Aussending ihre Wurzel haben können, weil es gar nicht zu ersehen ist, wie ein ausserhalb der Erfahrung liegender Gegenstand überhaupt Realität haben, d. h. Erfahrung erzeugen bezw. ihr Objektivität geben könnte. Es bestände zwischen dem Aussending und der Erfahrung ein Riss, der nicht zu überbrücken wäre.

Humes Lehre von der Realität des Aussendinges lässt die Unvereinbarkeit der beiden Gebiete nur um so schärfer hervortreten. So ist seine schliessliche Anerkennung jener Realität nur ein Notbehelf, ein Ausweichen vor dem Ergebnis der Theorie, keine Überbrückung und Fundamentierung — eine praktische „Lösung“, keine systematische Konsequenz der Theorie. Diese Kluft in der Philosophie Humes, das völlige Ausserachtlassen der vornehmsten Forderung strenger Methode: der systematischen Einheitlichkeit zwingt uns die Frage auf: Besteht das systematische Verdienst Humes nur in seiner Auflösung des dogmatischen Dingbegriffes zu einer mere relation oder auch in der Beseitigung der für ihn von rechtswegen daraus fliessenden Skepsis durch nachträgliche Anerkennung einer äusseren Realität? Die Antwort kann für den nicht zweifelhaft sein, welche der Theorie der äusseren Realität die Möglichkeit der Beseitigung jener Skepsis nicht zugesteht, weil ihr eines fehlt: die einheitliche systematische Verknüpfung mit der Theorie der Erfahrung. Humes Theorie ist uns eben wegen der uns auf die richtige Spur leitenden Ansätze zur Lösung und trotz des negativen Ergebnisses wertvoll — in demselben Sinne ist seine Behandlung des Kausalproblems für Kant wertvoll und bedeutsam geworden: als Anregung, nicht als positives Resultat. Was Hume als solches aufstellt, hat nur geschichtlichen Wert und vermag die ursprüngliche Gewalt seiner aus der Analyse fliessenden Skepsis nicht zu entkräften.

H. macht S. 15 ff. eben dies „positive“ Ergebnis Humes: die Überzeugung von der Gewissheit der Aussendinge trotz ihrer Unerkennbarkeit als Beweismoment geltend gegen die Ansicht, dass Humes Lehre als skeptisch bezeichnet werden müsse. Jenes Resultat stehe „in schroffstem Gegensatze zu jeglicher Skepsis, im Sinne eines Zweifels an der realen Existenz der Dinge“ (S. 17). Ich gebe zu, dass das „Ergebnis“ der Humeschen Theorie nicht als skeptisch bezeichnet werden kann, sobald dieser Begriff der Skepsis zu Grunde gelegt wird, welcher sich mit der Eigenart der antiken Skepsis als einer Lehre, die irgend eine These in keiner Weise evident zu machen vermag, deckt. Von dieser unterscheidet sich Hume allerdings durch sein Ergebnis in bezeichnender Weise, wie H. neuerdings scharfsinnig in einer Abhandlung „Zum Problem der philosophischen Skepsis“[1]) dargetan hat. Aber besteht auch ein Wesensunterschied der Prinzipien? H. stellt abermals die Eigenart der Humeschen

[1]) Vierteljahrsschrift f. wissenschaftliche Philosophie u. Soziologie 1908, S. 62 ff. Vgl. bes. S. 63—67.

Theorie als einer nur bedingungsweise geltenden Skepsis in der genannten Schrift abermals dar und findet sich in dieser Auffassung zusammen mit O. Söhring, „David Humes „Skeptizismus“ ein Weg zur Philosophie“, der aber so weit geht, die Humesche Skepsis bloss als methodischen Ansatz etwa im Sinne des methodischen Zweifels des Descartes gelten zu lassen,[1]) einen Ansatz, auf den dann die Lösung in Gestalt des Hinweises auf die Philosophie des „gesunden Menschenverstandes“ gefolgt sei. Von dieser Verkennung des wahren systematischen Verdienstes Humes hält sich H. durchaus fern. Er bewertet die Lösung Kants höher als den Ansatz und die praktische „Lösung“ Humes (vgl. S. 63, sowie Z. Probl. d. phil. Skeps. a. a. O. S. 67). Aber doch gesteht er der physiologischen Begründung der Gewissheit ein Eigenrecht zu gegenüber der systematischen Lösung, für die es eine Überordnung des Begriffes der Gewissheit über den der Erkenntnis, wie sie H. a. a. O. 66 ff. richtig bei Hume feststellt, nicht giebt; weil sie nämlich eine Gewissheit, die nicht Wissenschaft wäre, nicht anzuerkennen vermag; denn Wissenschaft ohne Erkenntnis ist ihr nicht möglich. So wenig die antike Skepsis den echten Begriff der Erkenntnis gefasst hatte: darin hat sie das Wesen systematischer Wissenschaft wenigstens geahnt, dass sie von der Tendenz beherrscht war, „den Begriff der Gewissheit dem der Erkenntnis unterzuordnen“ (H. a. a. O. S. 66), und wenn sie nach Prüfung des aristotelischen Erkenntnisideals, das auch für sie als solches galt, zu einem non liquet in Beziehung auf Gewissheit überhaupt gelangte, so wahrte sie die Konsequenz, die Einheit und Reinheit der Theorie, ohne die jedes Philosophieren zur Temperamentfrage wird. Sie kennt nicht den Kompromiss, in den Humes Theorie ausklingt. Jener allerdings, aber nicht das Wesen seiner Theorie, sein theoretisches Ergebnis, unterscheidet ihn von der alten Skepsis. Es darf darum die Charakterisierung Humes durch Kant in vollem Umfange bestehen bleiben, denn die Prinzipien und die daraus abzuleitenden denknotwendigen Folgerungen bestimmen das Wesen einer Philosophie, nicht die tatsächlich gezogenen Folgerungen, mögen diese nun, wie bei Hume, aus praktischen Rücksichten bejahender oder, wie bei den alten Skeptikern, verneinender Art sein. Ausschlaggebend ist, dass die theoretische Konsequenz bei beiden negativ sein muss in gradliniger Entwickelung der Anfangssätze, die empirisch sind. Wie Humes Empirismus folgerichtig zur Skepsis führt und sie nur äusserlich umgeht, hat auch R. Hedvall Schritt um Schritt entwickelt.[2]) Ich glaube indes, dass die Frage, ob Hume Skeptiker zu nennen sei oder nicht, zurücktreten muss, wenn es sich um die Feststellung der fruchtbaren Anregungen handelt, die durch seine kritische Zerfaserung der dogmatischen Begriffe gegeben sind.[3]) Denn sein geschichtliches Verdienst ruht hier: er schürft mit grossem Scharfsinn Probleme, um sie dann als etwas Unfassliches zu besehen — er ist nicht der Mann, sie zu lösen. Denn was er giebt, ist nicht nur keine Lösung, was auch H. zugiebt,[4]) sondern auch nicht einmal der Ansatz dazu. Verlieren wir den von Kant in der Kr. d. r. V. wie in den Prol. unübertrefflich geschilderten negativen Charakter von Humes Verdienst aus dem Auge, so steht zu befürchten, dass uns der Blick für

[1]) Wissenschaftl. Beilage zum Jahresbericht der Hohenzollernschule in Schöneberg, Ostern 1907 (auch Philos Wochenschrift Bd. 7 (1907), 316 ff., 378 ff., Bd. 8 (1907), 18 ff., 60 ff., 79 ff.). Meine „Beiträge zur Hume-Interpretation“ zugleich Rezension von Söhring) hat der Herausgeber der inzwischen eingegangenen Philos. Wochenschr. verschleppt.

[2]) R. Hedvall, Humes Erkenntnistheorie kritisch dargestellt. Eine Untersuchung über empiristische Prinzipien I (Uppsala Universitets Arsskrift 1906. Filosofi, Sprakvetenskap och Historiska vetenskaper 1); vgl. meine Anzeige im Lit. Zentralbl. 1908, Sp. 156 f.

[3]) Ähnlich auch Uphues, Kant und seine Vorgänger (1906) S. 62.

[4]) Vgl. auch E. Marcus, Das Erkenntnisproblem u. s. w. S. 57, dazu meine Anzeige KSt. XIII (1908 S. 148.

das eigentlich Fruchtbare seiner geschichtlichen Wirkung verloren geht. Denn jene schliessliche Anerkennung des Aussendinges war nicht etwa aus der Einsicht heraus geflossen, dass hier ein noch nicht gelöstes Problem ruhe, dessen Lösung jedenfalls zu dieser Anerkennung führen müsse; sie bedeutete nicht einen Hinweis auf künftige Aufgaben der Erkenntniskritik, sondern sie war ein Abbrechen der Spekulation, deren Arbeit Hume soweit überhaupt möglich getan glaubte. Mit der Einführung der physiologischen Gewissheit als eines der Erkenntnis übergeordneten und dieser unzulänglichen Weisheit letzten Schluss bildenden Prinzips wird, um einen treffenden Ausdruck von Ernst Marcus zu gebrauchen, das zu Anfang aufgedeckte Problem getötet. Und nur darin, dass Hume geschürft hat und dabei das Problem aufdeckte, besteht das Unvergängliche seiner philosophischen Leistung.

Ist er beim Aufdecken des Problems selbst bereits an dem und jenem Punkte der Kantischen Lösung nahegekommen? H. glaubt die Frage in gewisser Hinsicht bejahen zu müssen. Nicht mehr und nicht weniger als das Prinzip der Aktivität des Intellektes habe Hume bereits begründet, indem er „den Aktivitätsgedanken des empiristischen Nominalismus der kritischen Erkenntnistheorie dienstbar“ mache; „auch er erkennt die Dinge der Erfahrung als eine von unserem Intellekte durch Einbildungskraft selbstgeschaffene Verknüpfung von Wahrnehmungen, welche uns von unerkennbaren Gegenständen geliefert werden, d. h. als durch die Aktivität des Intellektes gebildete Vorstellungssymbole für Dinge“ (S. 29 f.). Wie hoch H. die Humesche Behandlung des Substanz- und des Kausalitätsproblems wertet, hat er auch an anderer Stelle (KSt. XI (1906) S. 273) ausgesprochen, indem er sagt, Hume habe „die Kausalrelation als ein Produkt der Aktivität des Intellektes, als eine an dem Wahrnehmungsmaterial der Erfahrung sich betätigende formale Funktion des Geistes bestimmt. Das sichert dem Philosophen seine Stellung innerhalb des Kritizismus“. Ähnliche Wendungen finden sich S. 35 ff., 41 f., 43. Die „Einbildungskraft“ Humes fasst H. durchaus als „synthetisches Prinzip“. Trotzdem H. die subjektiv beschränkte Geltung der *imagination* hervorhebt (S. 34 f.. 43), ihren Unterschied von dem „ihren Produkten gegenständliche Gültigkeit“ verleihenden „Prinzip der Synthesis“ des Denkens und damit seinen „Abstand von dem ‚logischen‘ Kritizismus Kants“ hervorhebt (S. 37 f., 41 f., 51, 58), erscheint die oben gegebene Bewertung der „Einbildungskraft“ geeignet, die Grenzen zwischen vorkritischem und kritischem Denken nach einer Richtung zu verschieben, die das Eigenartige der Leistung Kants nicht völlig zu Genüge hervortreten lässt.

Denn die systematische Forderung des synthetischen Prinzipes als einer Bedingung der Möglichkeit aller und jeder Erfahrung, wie sie von Kant aufgestellt und lückenlos begründet wurde, kann nicht als die gradlinige Fortbildung einer Theorie betrachtet werden, welche sich wie die Humes von der Tätigkeit der *imagination* als ein blosses Nichtverleugnenkönnen irgend einer *necessary connexion* kennzeichnet. Diese Hilflosigkeit Humes gegenüber dem Ergebnis seiner *impression*-Theorie, welch letztere den formal-logischen wie dem empirischen Dogmatismus zu einem non liquet durchführte, ist von einer Ahnung des Problemes, das sich nun auftat: nämlich wie trotz allem die Geschlossenheit in das tatsächlich vorhandene Erfahrungsfaktum hineinkomme, weit entfernt.[1]) Dass ein

[1]) Ich kann nicht finden, dass die Notwendigkeit, die apriorische Gesetzmässigkeit des Geistes einzugestehen, nur „einen Schritt weiter“ in der von Hume mit seiner custom- und imagination-Theorie eingeschlagenen Richtung liege, wie Lipps a. a. O. meint. Für uns, ja. Aber für Hume? Lipps bemerkt nachher selbst, dass jenes Eingeständnis ein Umdenken seines ganzen *Treatise* bedeutet hätte: „Er hätte das von jedem blossen Percipieren . . . toto coelo verschiedene Wesen des Denkens . . . finden müssen.“

Problem vorlag, hat er uns gezeigt, aber selbst nicht anerkannt; welches es sei, hat er nicht geahnt. Sein Nachweis, dass die *imagination*, die er auch des öfteren *fancy* nennt, jene Geschlossenheit hervorbringe, ist ein Notbehelf, zu dem er widerwillig greift, gebeugt durch die Macht der seiner eigentlichen Theorie sich entgegenstemmenden „Tatsachen", und ist einer positiven Deutung dieser „Tatsachen" nicht gewachsen. An Stelle der Kantischen Rastlosigkeit, welche aus eben diesem Zwiespalt die Notwendigkeit zu weiterer Arbeit herleitete, zu einer Arbeit bis zu dauerndem Verzicht oder zu einheitlicher Theorie, finden wir bei Hume den Schluss: „*The mind must be uneasy in that situation . . . Since the uneasiness arises from the opposition of two contrary principles, it must look for relief by sacrificing the one to the other*" und „*Carelessness and inattention alone can afford us any remedy*" (*Treatise* I, P. IV, Sect. II; Green-Grose a. a. O., S. 494, 505). Man sieht, dass die Grenzen zwischen einem bequemen Anerkennen der Geschlossenheit des Erfahrungsganzen, die uns „nur" infolge der Tätigkeit der Einbildungskraft als Geschlossenheit erscheint, einerseits, und der kritischen Theorie andererseits, welche die „psychophysische Nötigung" beiseite schiebt und das darunter liegende Problem der logischen Bedingung der Erfahrung aufdeckt und löst, sehr scharf zu ziehen sind, und zwar so, dass Hume nicht innerhalb, sondern ausserhalb der kritischen Grenze zu stehen kommt.

Anders wäre es, wenn Hume selbst in seiner *imagination*-„Theorie" eine Lösung erblickt hätte, wenn er unzweideutig der sich darin betätigenden Aktivität (bei Hume nicht des Intellektes sondern eben der eine *smooth passage* vollziehenden *imagination*; a. a. O., S. 494) eine sachliche Berechtigung und einen problematischen Charakter zuerkannt hätte. Das ist aber nicht der Fall. Die *imagination*, gewissermassen einem metaphysischen, unabweisbaren Zwange gehorchend, — wir sehen hier wieder den ungelösten Knoten, der überall bei Hume hervortritt — verbindet vielmehr ohne Rechtfertigung das, was als ein blosses Neben- und Nacheinander *without any necessary connexion* durch die Vernunft (*reason*) dargetan war. H.s Worte, „In dem 'vereinigenden Prinzipe' sieht der kritische Scharfsinn des Denkers die 'Hauptsache' der Substanz — oder, was dasselbe bedeutet, der Dingvorstellung" (S. 33) dürfen also nur in wesentlich eingeschränktem Sinne Geltung behalten. Hume spricht klar seine theoretische Verwerfung des produktiven Prinzips der Einbildungskraft aus: „ . . . *we proceed to imagine*[1]) *so correct a standard of that relation . . . The same principle makes us easily entertain this opinion*[1]) *of the continued existence of body . . . we suppor*[1]) *the objects to have a continu'd existence*" (*Treatise* a. a. O., S. 487 f.) „ . . . *we disguise*[1]) . . . *the interruption*" (a. a. O., S. 488) „*Nothing is more apt to make us mistake*[1]) *one idea for another, than any relation betwixt them, which associates them together in the imagination*[1]) (a. a. O., S. 491) „*The passage betwixt related ideas . . . seems*[1]) *like the continuation of the same action*" . . . „*'tis for this reason we attribute*[1]) *sameness to every succession of related objects*" (a. a. O., S. 494). Und immer wieder heisst es mit Bezug auf die Frage der *identical objects*: „*the thought . . . confounds*", *we* „*ascribe*" „*mistake*" (a. a. O., S. 493) — all dies ist das Werk der *imagination*, welche also „*the fiction*[1]) *of a continu'd existence*" erzeugt (a. a. O., S. 494, 497). „. . . *we not only feign tut believe this* . . ." (a. a. O., S. 496) „. . . *we feign*[1]) *the continu'd existence*", „*that fiction . . . is really false*",[1]) „*'tis a false opinion . . . and consequently the opinion . . . can never arrise from reason, but must arise from the imagination*"[1]) (a. a. O., S. 497). Hume ist also weit entfernt, diese als „konstitutives Prinzip" aufzustellen oder ein solches darin nur zu ahnen. Er lässt *fancy* als Ursache der Annahme der Aussendinge schliesslich praktisch zu (a. a. O., S. 502 f.), spricht aber dann wieder von „*trivial qualities of the fancy*",

---

[1]) Von mir gesperrt.

und von einer „*gross illusion*".[1]) Nicht einmal unbewusst hat er das Prinzip der Aktivität des Intellektes entdeckt, und seine *imagination* darf auch nicht als eine unvollkommene, bedingte Form dieser Aktivität angesprochen werden.[2]) Erst die kritische Arbeit kann das synthetische Prinzip erschliessen, das, wie jede Erfahrungshandlung, so auch den Funktionen zu Grunde liegt, die Hume als Tätigkeit der *imagination* bezeichnet. Wer sich zu irgend einem kausalen oder substanzialen Schluss des Prinzipes der Kausalität u. s. w. bedient und die Notwendigkeit dieser „Schlussarten" für den praktischen Gebrauch anerkennt, ist darum nicht der Entdecker des Gesetzes oder des Problemes davon. Nicht in dieser praktischen Anerkennung besteht Humes Verdienst, sondern in seinem negativen Arbeiten an der Erklärung, wodurch er überhaupt erst aufmerksam machte auf ein zu lösendes Problem. Alles ist bei ihm nur Anfang, Ansatz, negatives Verdienst. Hume dürfen nicht „die Konklusionen zugute gerechnet werden, die (aus seiner Lehre) in höherer erkenntnistheoretischer Richtung gezogen werden müssten" (Hedvall a. a. O., S. 47, Anm. 1), und durch Kant und uns, die wir ihm folgen, gezogen wurden. Dass Hume mit dem Suchen an der richtigen Stelle den Anfang machte, bleibt sein unumstrittenes Verdienst. Aber darüber ist nicht zu vergessen, dass den Schatz im Acker zu finden nur ein Grösserer vermochte. —

Während H.s Bewertung dessen, was man als Ansätze Humes zu einer eigenen, positiven Lösung der angeregten Probleme bezeichnen mag, hier und da zu hoch gegriffen scheint, behält er andererseits für die Begrenztheit von Humes Leistung in der theoretischen Zergliederung der Probleme die richtige Schärfe des Blickes. Können wir H.s Auffassung des Humeschen Aussendinges als einer Ahnung des „denknotwendigen Grundes der Erscheinung" (wie H mit A. Riehl nicht das Kantische Objekt, sondern das Ding an sich bezeichnet (S. 54 f.)) nicht zustimmen, so erfahren wir wesentliche Förderung durch die Darlegung, warum Hume mit seiner physiologischen Begründung der Annahme eines Beharrenden eine befriedigende Theorie der Konstanz der Wahrnehmungen nicht geben konnte: diese kann durch ein subjektives Prinzip überhaupt nicht gewährleistet werden (vgl. S. 337), sondern allein durch ein Gesetz des Denkens, das schon in den Wahrnehmungen selbst wirkt. Dies aber „war dem scharfsinnigen Analytiker der Erfahrung noch unbekannt" (S. 56, vgl. S. 63 f.). Worin dieses Gesetz des Denkens, das vereinigende Prinzip, zu sehen ist, wird S. 57 ff. gezeigt. Es ist die synthetische Einheit der Apperzeption, wofür H. bei Hume eine freilich negative Andeutung finden will in seiner Auflösung der Identität des Ich mit dem Eingeständnis, dass er ausser Stande sei, ein vereinigendes Prinzip des Bewusstseins theoretisch festzustellen (S. 59). Mit Recht sieht H. in der Einheit des Selbtsbewusstseins, wie Kant sie begründet hat, die Basis jeder Erkenntnis, die Überwindung Humes.

Zur letzten Rechtfertigung der Objektivität, der Allgemeingültigkeit der Erkenntnis bedarf es indes keiner anderen Objektivität, als der durch die Einheit der Gesetzlichkeit, d. i. durch die Einheit des Bewusstseins selbst gewährleisteten. Wie ich schon S. 334 andeutete, scheint H. mit seiner Forderung des jenseitigen Objektes als eines „denknotwendigen

---

[1]) Vgl. auch Hedvall a. a. O., S. 75, Anm. 1, 118; O. Quast, Der Begriff des belief bei David Hume (Abhdlg. z. Philos. u. ihrer Gesch., herausg. v. B. Erdmann XVII) (1903) S. 43 f.; (vgl. meine Anzeige im Lit. Zentralblatt 1906, No 49, Sp. 1663 f.).

[2]) Belege für den „passiven" Charakter des *uniting principle* bringt Quast a. a. O., S. 54, 71 u. Anm. 2, 4, dazu Schluss der Anm. 4 (zu S. 68), 74 u. Anm. 3, 87 u. Anm. 2. Dieser mechanische Charakter der *imagination* schliesst natürlich ihre produktive Rolle beim Zustandekommen der Erkenntnis nicht aus (Quast, S. 88 ff.); doch darf die Anerkennung dieser Produktivität durch Hume nicht als Vorstufe der Erkenntnis des synthetischen Prinzips der „Aktivität des Intellektes" gewertet werden.

Grundes der Erscheinung“ (S. 68—71, 82 f.), als einer konstitutiven Voraussetzung (S. 27) für die Objektivität der Erkenntnis den Rahmen der Erfahrung zu überschreiten. Indes ist H. von einer dogmatischen Auffassung des Dinges, wenn er auch von „Bewusstseinssymbolen für Dinge“ redet, weit entfernt, da ihm das Denken als die aktive Repräsentation der „Dinge“ gilt (S. 15, 66 f., 87 f.). Indes muss der wichtige Schritt von der repräsentativ-symbolischen Auffassung der Erkenntnisfunktion zur konstitutiven gemacht werden. Denn „Dinge“ sind nicht ausser der Erkenntnis und nicht anders als durch die Erkenntnis möglich, und deren Einheitlichkeit allein, nicht die Rücksicht auf einen äusseren Gegenstand konstituiert Objektivitität. Aus H.s neuester Schrift (Z. Pr. d. philos. Skepsis S. 89, 94) glaube ich entnehmen zu können, dass er unmittelbar vor jenem Schritte steht, dass seine „kritische Metaphysik“ im Grunde auch jeder dinglichen Orientierung entraten kann und das Aussending in der Erkenntnis bei ihm nur noch die Rolle des Zielbegriffes spielen wird. Dann erst wird „das Prinzip der synthetischen Einheit als das höchste Gesetz von Natur und Wissenschaft“ (S. 59) in seiner ganzen Reinheit wirksam werden können.

Die Kritik einiger aktueller philosophischer Bestrebungen, mit welchen H. in fruchtbarer systematischer Verwertung der historischen Betrachtung Humes seine Arbeit beschliesst, liegen bereits durchaus in der Richtung des transscendentalen Idealismus. So wird die Behauptung einer psychophysischen Wechselwirkung als metaphysisch gekennzeichnet und auf ihr kritisch bestimmtes Mass, „die eindeutige Zuordnung des Physischen zum Psychischen“ zurückgeführt (S. 72—87).

Von aktuellem Interesse sind ferner die gegen E. Mach gerichteten Ausführungen. Indem Hume dem „Zusammen von Wahrnehmungen“ wesentlich „ökonomischen“ Wert beimisst, ist er mit Mach verwandt. Dieser verfehlt die Bestimmung des Begriffes der Erkenntnis in der gleichen Weise wie Hume (vgl. S. 44 ff., 60 f-, 63 f.). Das Subjekt löst sich beiden auf in „ein nur relativ beständiges Gebilde“; physiologischer Zwang erscheint ihnen als (natürlich bloss zufällige) Bedingung der Erfahrung (S. 61), und sie vermögen weder das Subjekt in seiner tieferen Bedeutung als Bedingung der Möglichkeit der Erfahrung zu begreifen noch zu den notwendigen Bedingungen der Erkenntnis vorzudringen. In diesem Zusammenhang sei auf H.s frühere Schrift „Zur Kritik der Machschen Philosophie“ (1903) bes. S. 7 hingewiesen. Darin, dass Hume, weniger konsequent als Mach, der logischen Erkenntnis eine besondere Sicherheit zugesteht, freilich ohne das dahinterliegende Problem zu ahnen, darin, dass er ferner die „metaphysische Voraussetzung“ unerkennbarer Realitäten macht, unterscheidet er sich von Machs radikalem Psychologismus (S. 40 f., 27). Dass dies Verdienst Humes indes durch Inkonsequenz gegen sein Grundprinzip erkauft ist, hat Hedvall a. a. O. S. 9, 108 f. gezeigt. Auch ist es lediglich ein rationalistischer Rest, der in der sensualistischen Grundlage nicht aufgegangen ist, wenn Humes schärfere Fassung des Begriffs als Einzelvorstellung sich von der streng „empiristischen Gemeinbildstheorie“ Machs und Ostwalds unterscheidet (S. 47 f.). Doch fällt die Tatsache, dass ihm praktisch Logik nicht restlos in Psychologie aufgeht, wenig ins Gewicht gegenüber der anderen, dass er in der theoretischen Begründung der Erkenntnis in der Empfindung überhaupt, in der Überordnung der Einzeltatsache gegenüber dem Begriff (S. 49), prinzipiell mit den genannten Vertretern des extremsten Empirismus Hand in Hand geht. Wie wenig er an der von seinem Standpunkte aus eigentlich auch nicht zu rechtfertigenden logischen Auffassung der idea als einer „scharf umschriebenen Einzelvorstellung“ (S. 47) festhält, zeigt sich auch darin, dass der empiristische Grundzug seiner Lehre wieder durchbricht in der Theorie vom Allgemeinbegriff als eines bloss „sprachlichen Symbols“, das durch die Einzelvorstellung geliefert wird, damit diese sich mit anderen Einzelvorstellungen verknüpfen

könne (S. 48). Das kommt im wesentlichen auf die Machsche Gemeinbildstheorie hinaus. —

Man sieht, dieselben philosophischen Probleme tauchen immer wieder auf, und ebenso dieselben Arten der „Lösung". Es scheint, als ob ein nicht geringer Teil der philosophischen Arbeit unserer Zeit die Orientierung an der Geschichte der Philosophie verschmähe, als ob hier keiner erben und weiterbilden, sondern jeder Neuland in Angriff nehmen wolle, wobei selten bemerkt wird, dass schon fast überall ein Pflug gegangen ist. So sehr die stetige Entwickelung des systematischen Denkens durch dies Verfahren gehemmt werden mag, so liegt letzteres doch zu tief begründet im Wesen der Philosophie als der Wissenschaft, in welcher der geschichtlich erarbeitete Besitz nicht einfach ererbt werden kann, sondern von jedem neu erworben werden muss, als dass man in dem sich immer wiederholenden Auftauchen geschichtlich überwundener Theorien ein Stillstehen der Philosophie überhaupt sehen dürfte. Ein solches Stets-von-vorn-anfangen steht hoch über jedem Elektizismus. Aber die Vertreter dieser kontinuitätslosen Forschungsweise berauben sich der Möglichkeit eines fruchtbaren Weiterbaues des Selbsterschaffenen gewöhnlich durch kurzsichtige Unterschätzung des geschichtlich Geleisteten. Alois Höfler hat diese Erscheinung gelegentlich witzig gekennzeichnet: „Wenn einige Naturforscher von heute philosophieren wie die neugeborenen Kinder, so können füglich das doch nur sie selbst mit einer Neugeburt der Philosophie selber verwechseln."[1])

Eine solche Verwechselung lässt sich neuerdings W. Ostwald zuschulden kommen, wenn er in seiner Anzeige der vorliegenden Arbeit gewissermassen sich darüber wundert, dass Kant sich mit der „geheimnisvollen synthetischen Einheit der Apperzeption" geplagt habe, wo es sich doch lediglich um das Problem der — Erinnerungsfunktion handle, die übrigens „nicht so hoffnungslos weit entfernt" aussehe, „nicht nur von psychologischer, sondern von physiologischer und sogar physikochemischer Deutung, wie die ‚Einheit der Apperzeption'."

Nur eine von systematischer Absicht geleitete wirkliche Erforschung der Geschichte der Philosophie, bestehend in einer Vergleichung und Abwägung der Lösungsversuche, kann über die Begrenztheit solchen „Philosophierens" hinwegführen zu einem Erfassen oder Ahnen dessen, was Kant auszeichnet, was Philosophie ist.

Ich bezweifle, dass W. Ostwald jemals diese Arbeit versucht hat oder hat versuchen können. Das geht nicht nur aus seiner völligen Hilflosigkeit Kant gegenüber hervor, sondern auch daraus, dass er die in H.s Schrift behandelten Probleme nicht sieht. Es braucht H. daher auch wenig anzufechten, wenn Ostwald ihm erklärt, er habe nicht erkennen können, „dass dies vielfach gewendete Heu durch die vorliegende Wendung nahrhafter oder weniger trocken würde als es vorher war." Lasse er ihn diese „nicht nur in psychologischer, sondern auch in physiologischer und sogar physikochemischer" Hinsicht höchst bedeutsame Entdeckung, dass man das Heu wendet, um es weniger trocken zu machen, logisch weiter ausbauen. Ostwald steht es ja übrigens natürlich frei, „zwischen zwei Gebündeln Heu nachsinnlich grübelnd, welch's von beiden denn wohl das beste Futter sei", sich für das auf naturphilosophischem Boden gewachsene zu entscheiden, wofern er es nicht vorzieht, auf noch durchaus unabgegrasten dornen- und distelreichen Pfaden sich noch schmackhaftere Nahrung zu suchen.

Eine Kritik wie die Ostwalds, welche ausspricht, in H.s Schrift handele „es sich anscheinend weniger darum, die Anschauungen Humes geschichtlich zu untersuchen und klarzustellen, als vielmehr darum, aus Anlass der sich an Humes Ansichten knüpfenden Erörterungen die eigenen Anschauungen des Verfassers erneut darzulegen", verfehlt völlig das Verdienst, welches in der Verbindung der systematischen mit der historischen

[1]) KSt. XI, 258.

Betrachtungsweise liegt, eine Methode, die H. mit Erfolg auf Humes Realitätslehre angewandt hat.

Ich fasse das Ergebnis zum Schluss kurz zusammen: Indem Hume diejenige Einheit, welche der Erkenntnis erst Halt giebt, vergebens sucht, lässt er in seiner Erkenntnistheorie „eine klaffende Lücke" (S. 59). Jener Halt wird erst gefunden durch Kants Prinzip der synthetischen Einheit der Apperzeption. H.s Schlussworte: „Die Frage nach dem Erkenntniswert, die Entdeckung des logischen Problems der Erfahrung und der gescheiterte Versuch einer Lösung dieses Problems auf dem Wege psychologischer Analyse bestimmen die historische Stellung der Humeschen Erfahrungstheorie" (S. 88), bedürfen für mich einer Berichtigung nur dahin, dass ich die eigentliche „Entdeckung des logischen Problems der Erfahrung" als positive Leistung Humes nicht anerkennen kann; seine negative Arbeit daran hingegen hat Kant auf seinem Wege weiter gewiesen bis zur Entdeckung. Nach H. hat Hume die rechte Antwort verfehlt nicht durch Einführung der Aussendinge — das wird Hume vielmehr als Verdienst angerechnet — sondern weil er die „Bewusstseinssymbole" dieser „Gegenstände" anstatt auf synthetisches Denken auf den *belief* gründete. H.s Bewertung hat also zur Voraussetzung einen Begriff des Gegenstandes der Erfahrung, den wir mit dem Kantischen Erfahrungsprinzip nicht vereinigen konnten. Er deckt sich hierin mit A. Riehl, aus dessen Schule die Schrift hervorgegangen und dem sie gewidmet ist.[1]) Wohl gilt dem Gegenstand der Erfahrung als Produkt der „Aktivität des Intellektes", doch wird ihm ein metaphysischer Rückhalt gegeben in einem „Ding", das zwar unerkennbar ist und jeder Bestimmung durch formale Erfahrungsbegriffe sich entzieht — dass Hume ihm Substanzialität zuschreibt, wird daher verworfen — das aber als denknotwendiger Grund der Erscheinungen doch der Erfahrung erst Objektwert geben soll.

H. hat die Diskussion wesentlich gefördert und angeregt, wenn auch einzelne seiner Ergebnisse angefochten werden mussten.

Düsseldorf. Paul Wüst.

Lorentz, Paul. Lessings Philosophie. Denkmäler aus der Zeit des Kampfes zwischen Aufklärung und Humanität in der deutschen Geistesbildung. Leipzig, Verlag der Dürrschen Buchhandlung, 1909, Philosophische Bibliothek, Band 119. (LXXXVI u. 396 S.)

Das Buch will ein Hilfsmittel der Anregung sein, philosophieren zu lernen, für Gebildete und insbesondere für Lernende der höheren Bildungsanstalten, und die alle Gebiete des Lessingschen Denkens berücksichtigende Auswahl von Lesestücken ist diesem Zwecke sehr angemessen.

Der Verfasser sieht die wesentliche Bedeutung Lessings für unsere Zeit darin, dass auch wir, ähnlich wie Lessing gegen die Aufklärung, einen Kampf gegen eine religionsfeindliche Naturforschung und Verstandeskultur für die Selbständigkeit von Wissenschaft und Religion zu kämpfen haben. Abgesehen von der Frage, ob diese Charakteristik auf unsere Zeit noch passt, ist damit Lessings Stellung selbst nicht richtig angedeutet. Dieser hat ja, wie sein grosses Vorbild Leibniz, die Einheit von Wissen und Glauben gesucht, nicht die durch Kant wieder das Ideal der neueren Zeit gewordene Trennung verschiedener Wahrheitsgebiete. Man kann Übergriffe einer gewissen Denkart dadurch zurückweisen, dass man diese auf ein begrenztes Gebiet verweist, ausserhalb desselben verleugnet; dann hat man eben nicht bloss zwei Gebiete, sondern auch zweierlei Begriff der Wahrheit geschaffen, was stets dazu führen muss, die eine, als „theoretisch" anerkannte Wahrheit schliesslich auf Kosten der andern, die

[1]) Leider habe ich die kürzlich erschienene 2. Aufl. des I. Bandes von Riehls „Der philosophische Kritizismus", welcher das bekannte gediegene Humekapitel enthält, nicht mehr für diese Arbeit einsehen können. [Das Manuskript wurde im November 1908 abgeschlossen.]

dadurch zu einer subjektiven, blossen Gefühlsbedürfnissen dienenden Illusion herabgedrückt wird, zur alleinherrschenden zu machen. Oder man kann, und dies ist etwas ganz anderes, die Begriffe selbst zu korrigieren versuchen. Wenn dabei auf einer Vorstufe dieser Begriffsarbeit eine gewisse Skepsis unterläuft, welche mithilft, starrgewordene Gedankensysteme wieder für die Entwicklung bildsamflüssig zu machen, so widerspricht das nicht dem Hauptgedanken, dass alle Wahrheit in ihrem Grunde nur Eine sein kann. Daher weist auch Lessing, wo er das Gefühl zum Zeugen der Wahrheit anruft, nicht auf ein eigenes, von der Verstandeswahrheit getrenntes Wahrheitsgebiet hin, sondern sieht die Aufgabe der Philosophie eben darin, das im Enthusiasmus Geschaute „in deutliche Ideen aufzuklären". Dadurch unterscheidet er sich im Prinzipe sowohl von Rousseau, der auf diese Aufklärung verzichtet, wie von Kant, der die Verstandeseinsicht von der Gefühlseinsicht trennt.

Bei Lorentz' Darstellung fehlt die genaue Rechenschaft über diese kritische Vorfrage, der Begriff der religiösen Mystik und der Begriff der mechanischen Weltanschauung stehen in ihr unvermittelt einander gegenüber, bald die eine, bald die andere erscheinen als Blüte und Frucht deutscher Geistesbildung, ohne wirkliche Trennung oder Vereinigung. Spinozas Wirkung soll einerseits in der Mystik Hamanns, andererseits in dem modernen mechanistischen Monismus zutagegetreten sein, und Jacobi, Spinozas bester Kenner und eifrigster Gegner, dennoch auf ihm fussen. Schliesslich verschlingt auch bei Lorentz die mathematisch-mechanische Denkweise jede andere, wie man an seiner Tendenz sieht, diese als die übergreifende bei Lessing auch dort darzustellen, wo er offenbar auf dem Wege zu einem Begriffe jener höheren Einheit war, die er im Gespräche mit Jacobi suchte. Das geschieht von Lorentz, indem selbst dort, wo Lessing, ähnlich wie Diderot und vorbildlich für gleiche Tendenzen in Kants „Urteilskraft", durch seinen Kunstbegriff hinausgeführt wird über die Schranken der mathematischen Denkweise zu dem Wesensbegriff, auf welchem die philosophischen Anschauungen Herders und Goethes beruhen, indem selbst dort Lorentz in der „inneren Notwendigkeit der Handlung", die Lessing vom Dichter fordert, in dem „Ineinandergegründetsein" (Dramaturgie 30. Stück), nichts als den Begriff der mechanischen Verkettung und der allgemein vorbestimmten Notwendigkeit der mathematischen Denkweise sieht. Auf jenen höheren Begriff Lessings könnte hingewiesen werden, wo dieser sagt: die Fakta seien etwas Zufälliges, die Charaktere etwas Wesentliches (Dramat. 33. St.), oder: die Einheit des Ganzen beruhe auf der Übereinstimmung aller Teile zu einem Endzwecke (1. Abhdl. üb. d. Fabel). Gerade da, wo Lessing über die Alles determinierende Notwendigkeit in der mathematischen Denkart hinausweist in ein Reich der Freiheit, sieht Lorentz einen Sieg des „Monismus", des einheitlichen „physikalisch-kosmischen Weltbildes, das Kopernikus, Kepler und Newton schufen". Auch an Stelle der Lessingschen Zweifel an der Willensfreiheit sieht L. ein Sichdurchringen zum absoluten Determinismus, und die Freiheit, wo Lessing von ihr spricht, wird von L. im Sinne Spinozas und ähnlich der modernen Physiologie als durch Unkenntnis der vollständigen Ursachen bewirkte subjektive Illusion wegerklärt. „Determinismus" Lessings sieht L. schon in dessen Äusserung („Erz. d. M.", § 35): das jüdische Volk habe seinen Gottesbegriff erweitert und veredelt, dadurch dass es in der Gefangenschaft die religiösen Begriffe der Perser kennen lernte (S. LXXXI).

Neben dieser Auffassung steht unvermittelt des Verfassers Würdigung der Mystik, die, da sie nicht das Ganze durchdringen darf, auf einige kümmerliche Ideen beschränkt bleibt. Für die mystische Religionsauffassung Lessings bringt L. einige nicht stichhaltige Beweise, mit denen er durch seine eigene, ganz im Sinne der Verstandesaufklärung sich bewegende Deutung der „Erziehung des Menschengeschlechts" in Widerspruch gerät.

Weil der Verfasser mit sich selbst nicht einig ist, misslingt ihm auch die Unterbringung der Widersprüche unter die Rubriken „exoterischer“ und „esoterischer“ Lehre, die ja sonst sehr dazu geeignet ist, das der eignen Meinung nicht Zusagende als „exoterisch“ wegzudeuten und als „esoterisch“ die eigenen dogmatischen Voraussetzungen sich einschleichen zu lassen. So ist bei Leibniz die „Théodicée“ exoterisch, weil die Monade hier Seele heisst, Spinozas „Deus“ ist exoterisch, esoterisch dagegen und atheistisch ist „natura“. Die monistische Form der Leibnizschen prästabilierten Harmonie dürfte L. für esoterisch, die dualistische für exoterisch halten, obwohl Lessing die letztere seiner Unterscheidung von Leibnizens und Spinozas Lehre zugrundelegt und L. ihm hierin nicht widerspricht. Lessings Begriff der göttlichen Führung in dem Erziehungswerke des Menschengeschlechts erklärt L. einmal für exoterisch, Lessing habe esoterisch eine Selbstentwicklung im Sinne der Monadenlehre gemeint; ein andermal erklärt er das Fehlen des Gedankens der Selbstentwicklung bei Lessing für die Schranke des Jahrhunderts, an der auch Lessing litt, der über das Schwanken zwischen Theismus und Pantheismus nicht hinausgekommen sei. Darnach wäre also Lessings ausgesprochene Ansicht nicht exoterisch, sondern bloss beschränkt, und „Pantheismus“ scheint dem Verfasser bloss Atheismus zu bedeuten. Damit erscheinen aber die eingangs verheissenen Waffen zum Kampfe für die Selbständigkeit der Religion in einem unerwarteten Lichte.

Auch die Lessings Philosophie vom Verfasser zugeschriebene historische Bedeutung kann ich nicht gelten lassen. Lessings Philosophie blieb leider nur bruchstückhaft, und dieses Unfertigsein selbst als Zeugnis für eine tiefe Erfassung des Werdensbegriffs durch Lessing anzusehen (S. XLI), ist wohl verkehrt.

Im Anhange des Buches findet sich ein „Begriffs- und Sachenverzeichnis“, bei dem die Auswahl der Schlagwörter manchmal etwas sonderbar ist, und „Erläuterungen“ zu dem Texte, die durchaus sehr brauchbar und zweckdienlich sind.

Mahrenberg (Steiermark). Dr. Josef Kremer.

Keyserling, Hermann, Graf. Unsterblichkeit. Eine Kritik der Beziehungen zwischen Naturgeschehen und menschlicher Vorstellungswelt. München, J. F. Lehmanns Verlag, 1907. (349 S.)

Ein umfangreiches Werk über die Unsterblichkeit, das uns darum von vornherein interessieren muss, weil der Verfasser gleich zu Beginn verspricht, den Unsterblichkeitsglauben der erkenntnistheoretischen Kritik zu unterwerfen. Und zwar stellt er sich auf den Boden der Kantischen Erkenntniskritik.

Jedenfalls ist das sein bewusster Wille, wenn er in der Einführung sagt: „Man argwöhne ja nicht, ich wolle die Unsterblichkeit der Seele beweisen; ich will keine Religion stiften, stützen oder stürzen, sondern nur die Erkenntnis bereichern und schärfen. Die Fortdauer nach dem Tode ist aber kein möglicher Erkenntnisinhalt. Ich gedenke, soweit dies in meiner Macht steht, die folgende Frage zu beantworten: Was ist der Sinn des Unsterblichkeitsgedankens? Wie ist ein solcher möglich? — Die Frage ist genau auf die gleiche Weise gestellt, wie die: wie ist Natur möglich? Im gleichen Sinne werden wir nicht fragen, wie und warum und woraus der Unsterblichkeitsgedanke entstanden sein könnte; wir fragen nach seinem innersten Gehalte. Es handelt sich um Kritik im Kantischen Sinne. Folglich nicht um Psychologie“ (S. 14). Und wenn nun der Verf. darum psychologische Betrachtungen nur nebenbei anstellt, nur „um die Bahn freizumachen“ — das eigentliche Problem können sie nicht berühren —, so mag man ihm gerne darin recht geben. Ohne sie freilich ist eine kritische Arbeit auch nicht möglich, weil sie doch gleichsam das Arbeitsfeld abgiebt, auf dem dann der Kritiker seine sichtende Arbeit vollzieht. Nur die Psychologie kann den Glauben darstellen, den die Erkenntnistheorie kritisch zu begreifen hat. Der Erkenntniskritiker hat

aber das Recht, die Religionspsychologie vorauszusetzen. Dagegen hat den Rezensenten gewundert, dass gleich nach dieser klaren Auffassung der eigenen Aufgabe im Kantischen Sinne nun die Bemerkung sich anschliesst, dass der Verf. bei seiner kritischen Arbeit „selbstverständlich“ nicht „werten“ wolle. „Wir betrachten den Glauben als Naturerscheinung — und kein vernünftiger Mensch wird sich die Frage stellen, ob der Polarstern wertvoller sei als der Sirius. Sie sind beide da, das genügt.“ Der Glaube, die einzelne Glaubensvorstellung ist doch nur mit den astronomischen Theorien über die Gestirne, oder über die Vorstellungen von ihnen auf gleiche Linie zu setzen. Und der Erkenntniskritiker hat ein sehr gutes Recht zwischen diesen psychologischen Tatbeständen zu sichten, zu werten, was wahr und was falsch und irrtümlich ist. Gewiss wollen wir die Vorstellungen in ihrer bunten Mannigfaltigkeit nicht ausrotten, „sie tragen zur Farbenpracht des Lebens bei“, aber sie beweisen durch ihre blosse Existenz noch lange nicht, wie K. sagt, „ihre Berechtigung, ihre Notwendigkeit“. Das heisst psychologische und erkenntniskritische Notwendigkeit verwechseln. Die Letztere, und um sie allein kann es sich hier handeln, ist erst konstatiert, wenn jene an dem hinter den Vorstellungen waltenden Apriori geprüft und als wahr erfunden wurde.

Woher diese Abneigung gegen das Werten? Sie ist begreiflich gegenüber einer veralteten engherzigen Religionspsychologie und unzulänglichen Religionsgeschichte, gegenüber einem dürren Rationalismus, der das Apriori für die Wirklichkeit nimmt und ein paar apriorische Glaubenssätze an Stelle der bunten Mannigfaltigkeit der religiösen, psychologischen Wirklichkeiten setzen will, die das Apriori hervorgetrieben hat; schliesslich einem Dogmatismus gegenüber, der den religiös-psychologischen Tatsächlichkeiten der asiatischen Religionen nicht gerecht zu werden vermag und eine enge Theorie von der Absolutheit des Christentums aufstellt. Darum sagt K.: „ich persönlich zweifle überhaupt an der Zulänglichkeit der Werteskala, mit welcher die Europäer an die übrige Menschheit heranzutreten gewohnt ist.“ Dieser Vorwurf trifft aber weder die moderne Religionspsychologie noch die moderne Religionsgeschichte. Er ist nur noch besonders begründet durch das liebevolle Sich-Versenken des Verf. in die orientalischen, besser ostasiatischen Religionssysteme. Wie oft erinnert er uns an Lafkadio Hearn, den feinsinnigen Japanophilen!

Doch — vielleicht bleibt K. im Übrigen trotzdem auf dem Boden der Kantischen Erkenntniskritik? Eine kurze Darlegung des Gedankengangs mag auf diese Frage die Antwort geben.

Im 1. Kapitel redet K. „vom Unsterblichkeitsglauben überhaupt“. „Überall herrschen andere Vorstellungen. Die meisten sind mit einander unvergleichbar. So ist das Zeugnis des Menschengeschlechts für die Unsterblichkeit der Seele nicht eindeutig.“ Aber wenn auch die Glaubensvorstellungen verschieden sind, die „Glaubensrichtung“ kann dennoch die gleiche sein. Und dies letztere bejaht nun K. Dieses ist sie: Das Bewusstsein, dass das im Menschen wirksame Lebensprinzip sich in der räumlich-zeitlichen begrenzten Individualexistenz nicht erschöpft. „Dieses Bewusstsein ist schlechthin allgemein; es fehlt bloss dem, dessen parasitärer Verstand alles ursprüngliche Leben überwuchert und ertötet hat. Die Nichtidentität des Lebensprinzips mit seiner jeweiligen Erscheinung, eines Transscendenten als Urgrundes des Empirischen“ ist also nach K. das Apriori des Unsterblichkeitsglaubens. Das Überindividuelle ist eine „übermenschliche“, eine „kosmische Realität“. Die Europäer haben allerdings nur stets im Individuum das erste und das letzte erblicken können und im Überindividuellen, in der Entelechie bloss eine menschliche Abstraktion, anstatt einer übermenschlichen, weil kosmischen Realität. „An diesem Missverständnisse ist die Kantische Philosophie, vor allem diejenige seiner mehr gläubigen als einsichtigen Jünger nicht ganz unschuldig.“ Das Individuum ist Erscheinung. Das Wesen überindividuell. Das ist der naturgemässe Standpunkt.

Zum gleichen Resultat kommt der Verf. auch im 2. Kapitel, das „die Todesgedanken“ kritisch beleuchtet und die kosmische Bedeutung des Sterbens herausstellt. Das dunkle Ahnen unserer Seele — das Apriori — weist unaufhaltsam über uns hinaus. Auch alles geistige Erleben besteht darin, das Objekt zu überwinden, den Menschen die eigenste Individualität zu nehmen, d. h. sie töten? Erst wessen eigenes Sein wir getötet, erwacht für uns zu echtem Sein. „Was kümmert mich der Goethe, welcher „an und für sich“, ich „verehre meinen Goethe“.

Keyserling sucht nun in einem dritten Kapitel durch eine Kritik und Untersuchung über die Glaubensfunktion überhaupt, wie sie ja auch im Unsterblichkeitsglauben wirkt, den innersten Kern jenes Apriori herauszustellen.

K. meint, dass wir wohl eine Psychologie des Glaubens besitzen, aber nicht eine Kritik des Glaubens (im Kantischen Sinne). „Keinem der grossen Philosophen scheint der innerste Gehalt des Problems aufgegangen zu sein, weder Kant noch Fichte noch Hegel.“ „Kant konnte seiner Natur nach zum Glauben kein richtiges Verhältnis gewinnen.“ Für ihn war er: Nicht-wissen und gehörte darum nicht in sein Forschungsgebiet. Glaube ist aber die oberste, letzte Voraussetzung alles Wissens, die Glaubensfunktion ist die zentrale, keiner Vermittelung überhaupt fähige Lebensform des „Menschengeistes“. Es ist eine Geistesfunktion rein formalen Charakters. (Das hätten nur die Psychologen und David Hume eingesehen.) Glauben und Wissen sind nicht durch die starre Kantische Grenzlinie zu trennen. Denn stets bedarf das Wissen letzter Prämissen, auf welche es sich stützen kann. Prämissen, die einfach geglaubt werden müssen (vgl. die obersten Axiome der Mathematik). „In dieser Hinsicht sind die (freilich anders formulierten) Ergebnisse des Rickertschen Denkens durchaus zutreffend.“ Was wir voraussetzen, dem erkennen wir nun aber implicite Existenz zu. So bezieht sich der Glaube unmittelbar auf das Sein. D a s s etwas da ist, kann ich nur glauben. Den I n h a l t freilich liefert die Aussen- und Innenwelt. So ist auch im Unsterblichkeitsglauben der Glaube auf ein Sein gerichtet, und zwar auf das Sein meines Ich. Aber dieses Sein hat einen eigentümlichen Charakter, es ist dies Mal eine Funktion, eine Kraft, ein Fortwirkendes. Es ist „eine Dynamis, kein statisches Sein“. So empfinden wir es. Das ist ja auch biologisch begreiflich. Das Ich ist das Gesetz des Menschen, sein formendes Prinzip. Und zum Wesen aller Kraft gehört es, ins Grenzenlose zu wirken. Der Glaubensinstinkt sagt darum: Mein Ich ist unsterblich. „Es ist eine naturwissenschaftliche Tatsache, wenn ich fühle, dass ein fortwirkendes Prinzip mich beherrscht.“ Das ist der innerste Kern des Apriori des Unsterblichkeitsglauben: das Selbstbewusstsein. Kann ich dieses nicht aufheben, so kann ich auch jenes nicht aufheben.

Aber worin besteht nun das beharrliche Sein? warum fühlen wir uns trotz aller Wandlungen mit uns selbst identisch? fragt nun K. i m 4. K a p i t e l: Dauer und Ewigkeit. Die Antinomie von Sein und Werden ist hier schroffer denn je. Aufzulösen ist sie nur dadurch, dass wir erkennen: Das Bewusstsein unseres beharrenden Seins ist ein Unpersönliches; alles Persönliche gehört dem wechselvollen Werden der Phänomene an. Eine unpersönliche, zeitlos beharrende Entelechie beherrscht den zeitlichen Wandel persönlich bewusster Phänomene. Diese Grenzenlosigkeit des überpersönlichen Prinzips gilt zeitlich und räumlich. Persönliche Unsterblichkeit ist eine allzumenschliche Fiktion an Stelle der erhabenen Naturwahrheit. Das ist ein Faktum, keine Theorie. Meine Person reicht bis zum Grund der Seele nicht hinab. Über dem ephemeren Ich steht das überpersönliche Ich. Und das ist eine Idee. Natürlich darf dann auch das Bewusstsein kein notwendiges Attribut des Lebens sein. Schlaf- und Ohnmachtszustände beweisen dies. (5. Kapitel: Das Bewusstsein.) Nietzsche allein hat diese Ansicht „konsequent vertreten“. Bewusstsein ist bloss eines der Mittel, um Leben zu erzeugen. Mit dem Bewusstsein fällt die

Person. Veränderte sich im Tiefschlaf meine Individualität, würde aus dem Menschen ein Tier, so könnte ich es nicht spüren, und doch hätte die Ichfunktion ständig fortgewirkt. Nur auf den unpersönlich-ideellen Charakter des Ich bezieht sich der Selbsterhaltungstrieb.

Das in der Sukzession erwiesene Verhältnis, dass das tiefste Selbstbewusstsein einem Unpersönlichen, Überpersönlichen gilt, lässt sich auch in der Sphäre des Gleichzeitigen nachweisen, (6. Kapitel: Mensch und Menschheit) — im Sittlichen. Wer Pflichten anerkennt, kann nicht extremer Individualist sein. Er unterwirft seine Person einem Höheren, dem Sollen. Das verdanken wir Kant, dass er hinwies auf ein elementares unzurückführbares Bewusstseinsphänomen, das wir „Menschen mit Sollen" bezeichnen. Der überindividuelle Zusammenhang ist die tiefste und letzte Voraussetzung des ethischen Selbstbewusstseins. „Wir sind im tiefsten Grund mit unserer Person nicht identisch."

Wenn das Individuum die letzte Tatsache vor der Natur bedeutete, dann liesse sich auf keine natürliche Weise verstehen, wieso der Mensch ursprünglich von überindividuellen Zusammenhängen in seinem Wollen und Werten ausgehen kann; man müsste zu einer andern, ausser- oder übernatürlichen Sphäre seine Zuflucht nehmen. Und die Voraussetzung eines Weltjenseits der Wirklichkeit ist im Ernste nicht zu halten. Postulieren wir aber einen natürlichen Zusammenhang oberhalb des Individuums, dann lassen sich alle Tatsachen restlos und einheitlich begreifen. Ein sinnfälliges Phänomen ist dies nun freilich nicht. Es muss eine weitere Kategorie des Wirklichen geben. Unsere Ideen und Allgemeinbegriffe, wie Menschheit, Art, Gesamtheit entsprechen Realitäten vor der Natur, sind nicht nur Abstraktionen. Gegen „allzu feurige Kantianer" wagt K. das zu beweisen. Unsere Erfahrung geht tatsächlich nicht vom Einzelnen aus und abstrahiert daraus das Allgemeine, sondern das Allgemeine wirkt schon als solches unmittelbar. Gerade an der „Einheit des Lebens" lässt sich das beweisen. Der Zusammenhang der Organismen im Raume ist gewiss nichts Materielles, er lässt sich schlechterdings nicht greifen, aber er ist da. Die letzten Realitäten sind wohl ideale Einheiten. Aber der objektive Zusammenhang des Lebens ist doch Tatbestand. Das Überindividuelle, das den Grund der Individualität bildet, ist auch ein solcher objektiver Tatbestand, bald eine unpersönliche Sache, bald Familie, bald Volkseinheit. Im höchsten Falle Menschheit, im allerhöchsten der Zusammenhang des Lebens. Lebe ich andern, bin ich mehr als ich; schaffe ich ewige Werte, so schaffe ich über mich hinaus; zeuge ich Kinder, so setze ich mein Dasein über meine Leiche fort. Das Individuum ist eben nicht das Letzte.

Im 7. Kapitel: „Individuum und Leben" weist der Verf. diesen Tatbestand nochmals nach in einer weiten biologischen und zoologischen Untersuchung. In der Natur giebt es überhaupt keine Dauer des Individuums, sondern nur eine Dauer des Lebens. Die innersten Instinkte des Individuums stimmen mit dem objektiven Weltgeschehen überein. Anstatt uns an den Augenblick, das einzig Reale, zu klammern, suchen wir ihm zu entrinnen. Das Leben, das ewige Sein, durchschreitet die Individuen.

Um nun das Ineinander von Idee und Wirklichkeit noch zum Schlusse zu erklären, schliesst K. sein Werk mit dem 8. Kapitel: „Die Ideenwelt". Der Verf. stellt sich hier auf Kantischen Boden. Die Ideen, die Denkprinzipien sind Grundsätze der Erfahrung, keine metaphysischen Entitäten, aber auch keine subjektiven Geistesprodukte; zwischen Denken und Sein statuierte Kant einen notwendigen Zusammenhang. Aber nun fragt K.: Besteht dieser Zusammenhang bloss vom Menschen her oder gehört dieser vielmehr in den Zusammenhang hinein? Und gegen Kant bejaht er das Zweite. Auch das Denken unterliegt der Naturgesetzlichkeit. Darum muss eine reale Synthese ein überindividueller, kosmischer Zusammenhang oberhalb des denkenden Subjekts angenommen und anerkannt werden. Es giebt Wahrheiten, die gelten, ohne dass sie Einer an-

erkennt. Die Denkprinzipien sind nicht nur Bedingungen der Erfahrung, sondern Ausdruck einer Naturnotwendigkeit. Es ist möglich, die Gesetzeseinheit der Natur nachzuweisen, zu zeigen, wie das Denken selbst in das Gefüge der Welt gehört. Der Mensch schreibt der Natur nicht willkürlich Gesetze vor, sondern es gehört zur natürlichen Beschaffenheit des Menschen, die wirkliche Welt nur im Rahmen von Ideen zu begreifen, gerade wie das Auge nicht umhin kann, gewisse Ätherschwingungen als Farben zu empfinden. Und ebendarum reiht sich die Natur, wie sie objektiv ist, notwendig in jene Schemen ein, sobald über sie gedacht wird.

Es giebt also wohl nicht „wirklich“ Ideen, Arten, ein überindividuelles Ich, denn sie alle sind nichts als Gedankendinge. Wirklich existieren kann bloss die jeweilige konkrete Gegenwart. Aber wenn es zu verstehen gilt, dann müssen wir das Wirkliche in die Rahmen einspannen, an welche das Verständnis, seinem Wesen nach, geknüpft ist. Die Ideen spiegeln den letzten Grund der Wirklichkeit, soweit wir ihn zu fassen fähig sind; hinter sie können wir nicht blicken. Wichtig ist nun aber, dass diese abstrakte Wahrheit sich dem Gehalte nach mit dem religösen Ergebnis deckt. Jede Religion erhebt einen Zusammenhang, der empirisch nicht nachzuweisen ist, zur Realität. Die Mystik präzisiert ihn am Besten: In der Seele des Einzelnen ruht die Ganze Synthese, seine Seele umschliesst das Universum. Der Mensch ist mehr als er scheint. Sein eigen Wesen ist ein Strahl der Gottheit, eine ewige Kraft, die Individualität ist nicht das Letzte, das Tiefste — darum sind überindividuelle Synthesen die höchte Wirklichkeit. Ich bin unsterblich, ewig — doch nicht als Person, die nachweislich vergeht, sondern als göttliche Kraft, weil mein Selbst ein Überindividuelles ist, mit dem Weltall identisch. Ich bin unzerstörbar als überpersönliche, attributlose Entelechie. Ich und Weltall sind Eins: Eins im Wesen sagt der Mystiker; Eins nach dem Gesetze der Philosoph. Religion und begriffliche Erkenntnis unterscheiden sich darum dem Gehalte nach nicht spezifisch, sondern nur der Richtung nach. Jene antizipiert in der Voraussetzung alle nur möglichen Konsequenzen, diese steigt von den Folgerungen rückläufig zu den Prämissen. Religion und Philosophie, Religion und Mathematik, religiöses Gefühl und Natur sind darum wohl im innersten Wesen nicht durch eine unüberbrückbare Kluft geschieden. Vor dem Letzten, zu dem sie gelangen, vor dem ewigen Leben, bleiben sie schliesslich alle stehen, in der Ehrfurcht vor dem Geheimnisse“.

Die Inhaltsangabe weist wohl nach, dass hier ein geistvoller und gelehrter Denker ehrlich ringt mit dem Probleme. Gewiss ist gegen die Ausführung oft einzuwenden, dass sie zu breit ist, mir scheinen der Abschweifungen für ein philosophisches Werk zu viele zu sein, so unterhaltsam sie oft sind. Der Stil Chamberleins ist nicht das Ideal des philosophischen Stils. Auch die Wiederholungen wirken ermüdend. Man hält manchmal den Faden mit Mühe in der Hand. Viele Bemerkungen können trotz ihrer geistreichen Form dem Vorwurf nicht ausweichen, dass sie übertrieben und einseitig sind. Und andre sind so oft schon niedergeschrieben worden, dass wir sie nicht noch einmal in jedem Buche lesen wollen. Der Rezensent mochte das nicht verschweigen, weil er aus andern Gründen lebhaft wünschen möchte, dass der Verfasser weiter sich ausspricht über sein Ringen mit den philosophischen Problemen, die ernsthaft philosophische Darstellung leidet aber sehr unter dem Geranke und Beiwerk.

Bei der Lösung des eigentlichen Problems nun ist Keyserling von vornherein ehrlich und feinsinnig genug, um zu gestehen, dass er dies ewige Problem nicht aus der Welt schaffen, dies Welträtsel lösen wolle. Nur Richtungen will er weisen, ein „anhebender“ Mensch sein. „Ich habe versucht, möglichst viele und hochragende Gesichtspunkte aufzuzeigen, möglichst wenige Grenzen zu stecken. Vielleicht weisen einige ins Unendliche hinaus?“

Das darf man als Erstes dem Verfasser wohl zugestehen, dass er das getan hat. Das Buch ist reich an tiefsinnigen Gedanken, an guten Wegweisungen und ist arm an dogmatischen Begrenzungen. Der Verf. hat die tiefsten Gedanken der Kantischen Philosophie in sich aufgenommen und verarbeitet und das besonders in der Anwendung der erkenntniskritischen Methode. Wieweit das gilt, geht aus der Inhaltsangabe von selbst hervor.

Ein zweites geht aber wohl ebenso klar aus ihr hervor, dass K. manchmal mit einer gewissen Naivität glaubt, energische Schritte über Kant hinausgegangen zu sein, tiefer als Kant gedrungen zu sein in Problemaufstellungen und Problembeantwortungen, wo der Kantianer und Schüler der grossen „Kantjünger" unsrer Tage nichts Neues und Tieferes erfuhr von K., als er schon in seinem Kant gelesen oder über seinem Kant gedacht hatte.

Und schliesslich geht wohl als ein drittes aus der Inhaltsangabe hervor, dass der Verf. unbemerkt fast und man meint manchmal wider seinen Willen, wider sein besseres an Kant geschultes Gewissen, eine Metaphysik einführt, in der er allerdings den Boden des Kantischen Apriorismus verlassen hat. Ist es keine metaphysische Annahme, das überindividuelle Selbst, das überpersönliche Ich in seiner Kosmischen Realität gleichsam hinter und über das Persönliche zu stellen, als das wahre Sein, das durch das Werden schreitet? Ist es weiter keine metaphysische Annahme, in der religiös-sittlichen Frage der Unsterblichkeit die naturgemässe Basis, und auch den naturgemässen Kern finden zu wollen und darum die notwendige Beziehung des religiösen Gefühls zum objektiven Sein der Natur und umgekehrt schlagend beweisen zu wollen? Und über der Metaphysik ist das Wesen der Persönlichkeit, des Bewusstseins, des Konkreten einfach verkannt und durch lauter Abstraktionen glücklich weggewischt.

Es liegt im Unsterblichkeitsglauben verborgen ein Apriori. Das ist aber nie eine kosmische Realität, es ist keine naturgemässe Basis und kein naturgemässer Kern, sondern dies Apriori, das „der empirischen Innenwelt zu Grunde liegt, ist im tiefsten Grund ein metakosmisches", wie Liebmanns treffende Bezeichnung für Kants Apriori lautet. Um dieser Metakosmik zu entgehen, scheint mir nun der Verf. als Naturforscher beim Kosmos bleiben zu wollen, aber er stellt dafür einen metaphysischen Satz auf, der mehr erfahrungstransscendent ist als alles Kantische Apriori. Das transscendentale „Ich", das als Bewusstseinssubjekt über dem Flusse der Zeit, über dem Werden steht, wird zum transscendenten Ich, dem freilich nun eine kosmische Realität zugeschrieben wird. Der Verfasser nimmt oft eine so berückend nahe Stellung zu Kant ein, dass man versucht ist, den reinen Apriorismus in seinem Werke zu entdecken, nach dem doch auch jenes Ich unentbehrliche Voraussetzung des Weltdaseins ist, „an dem der empirische Mensch bei seinem Welterkennen gleichsam teilnimmt". Aber der Versuch wird zu energisch gemacht, dies Ich zu einem Absoluten zu machen und es zusammenzuwerfen mit jenem geheimnisvollen Träger des Selbstbewusstseins, jenem „intelligiblen Charakter" Kants, über das Kant freilich auch wieder nicht wagte zu reflektieren. Er wusste, dass dies überpersönliche Ich aus seiner Tiefe nicht herauszuzerren, und in seiner kosmischen Realität aufzuzeigen sei.

Wir wollen freilich nicht eine metaphysikfreie Philosophie, das metaphysische Bedürfnis ist ein unabweisbares im Menschen. Und gerade K. ringt aus diesem heraus mit den gewaltigsten Problemen: Sein und Werden, mit dem Ich, mit Erscheinung und Idee. Darin spürt man deutlich die Einflüsse auch der modernen Naturphilosophie. Nur muss die Metaphysik sich hüten, da und dort aus einer kritischen eine dogmatische zu werden.

Doch mag hier manche Undeutlichkeit oder Unsicherheit im Ausdruck diesen Eindruck mit hervorgerufen haben. Jedenfalls haben wir in

diesem Werke ein ernstes Ringen um die tiefsten Probleme, an denen immer wieder die Arbeit einsetzen wird.

Eines bleibt gewiss. Es handelt sich, so lange wir einer dogmatischen Metaphysik aus dem Wege gehen, bei allem Unsterblichkeitsglauben in kritischem Betracht um ein unvermeidlich Apriori, dass das geistige und sittliche Leben das leibliche Leben überragt; das ist das normative Werturteil, das mehr ist als ein blosser Unsterblichkeitsinstinkt. So löst sich vom Seelengrunde alles Menschenlebens ein Ewigkeitswille, ein Ewigkeitsgedanke los. Weil Unvergängliches in uns liegt, darum wollen und glauben wir die Unvergänglichkeit. Allein solcher aus einem sittlich-religiösen Werturteil als Apriori geborener Unsterblichkeitsglaube ist vereinbar mit der religiösen Autonomie. Über persönliche und bewusste Unvergänglichkeit kann eine wissenschaftliche oder dogmatische Metaphysik nichts aussagen, nicht Ja, nicht Nein! Darum fällt auch m. E. der Einwurf gegen Rickert in sich zusammen. Im Unsterblichkeitsglauben steckt eben doch im Tiefsten ein Urteil auf der einen Seite, ein Sollen auf der andern Seite. Dieses Sollen allein ist Gegenstand der Erkenntnis, und kein Sein. Darum ist auch der Übereifer gegen den persönlichen Unsterblichkeitsglauben nicht am Platze. Es handelt sich eben darin um die Persönlichkeit, um „den intelligiblen Charakter", nicht um die Person. Und diese höchst wichtige, Kantische Unterscheidung sehe ich nirgends mit Ernst angefasst. Nur einmal vorübergehend S. 236 u. 292.

Zum Schlusse muss aber dem energischen Ringen um die Grenzbestimmung von Glauben und Wissen und um das religiöse Apriori besonders Anerkennung zugewiesen werden. Wir stehen hier eben immer noch nicht am Ende des Sinnens über diese wichtigsten religionsphilosophischen Probleme. Wer hier mitarbeitet, fördert alle Religionsphilosophie, auch die Kantische.

Laufen (Baden). Hermann Maas.

Moeller van den Bruck. Die Deutschen. Vierter Band: Entscheidende Deutsche. Vom Kritischen. — Friedrich der Grosse. — Winkelmann. — Lessing. — Herder. — Kant. — Fichte. — Moltke. J. C. C. Bruns Verlag. Minden i. W. (262 S.)

Moellers Gesamtwerk soll für unsere deutsche Jugend, der er es widmet, wohl eine Art deutsches Heldenbuch sein. Gut, dass Kant und Fichte auch unter diese Helden aufgenommen sind. Schade nur, dass es so kurz geschieht. Es müsste am Ende doch noch eindringlicher unserer von monistischen Phrasen erfüllten Jugend gesagt werden, dass „einem neuen Idealismus erst, der von Deutschland ausging, die Welt gehörte" und nicht dem Utilitarismus oder Skeptizismus, und dass dieser Idealismus immer wieder durchbrechen muss, „wo ein Deutscher nur deutsch denken will". Hier sei nur darauf hingewiesen, dass es dem Verf. gelingt, einen Eindruck wenigstens vom bleibenden Werte der Kantischen Lehre der Jugend zu geben, dass sie die Wege zu ihr suchen lerne. Treffend stellt er die Erkenntnistheorie in den Vordergrund und bezeichnet diese Kantische Gesetzgebung als grund- und grosszügig und preist ihren Schöpfer als den, der uns unser Köstliches, unseren Menschengeist wieder zurückgegeben hat und uns selbst mit ihm, als seine Herren von Neuem fest auf unsere Erde stelle. Stark ist der Eindruck, den der Verf. vom Ethiker Kant geben will, in dem er geradeso einen Wendepunkt sieht, wie in dem Erkenntniskritiker. Die scharfe Form des kategorischen Imperativ war das Grosse und Entscheidende: „Die Deutschen bedurften dieses gewaltigen Stosses." Auch hier wird auf die lebendigere Auffassung hingewiesen, die der Grundforderung Kants noch unterlegt werden wird in der Zukunft. Aber er sieht doch in dem „neuen gewaltigen Dogma: das moralische Gesetz ist der alleinige Bestimmungsgrund des reinen Willens", ein „Dogma so reich und weit", wie die Natur ist und wie es Menschen giebt. „Wenn Kant nach Jenen sah, dann weiteten sich ihm die vier Wände, in denen er lebte, zur Welt." Erfreulich ist der Nachweis der

Verbindungsfäden, die von Kant zu Luther und auch zur echten deutschen Mystik führen. Luthers Lehre von der Freiheit eines Christenmenschen ist doch keine andere, als die spätere Kants vom „moralischen Gesetz in mir.“

Schliesslich weist er auch auf die Stelle hin, wo das „über Kant hinaus“ liegt, wenn er mit den Mitteln des Kritizismus das Wesen der Welt und die Bestimmung des Menschen ergründet wissen will, damit wir eine kritische Weltanschauung besitzen. Er will, dass dies Werk nicht ohne Kant geschähe und sieht in Kants kritischer Teleologie, die er Kants „fruchtbarste Tat“ nennt, die wichtigste Vorarbeit dazu. Die Grenzen Kants sind richtig gezeigt, namentlich auch die seiner Religionsphilosophie und Ästhetik, ebenso aber auch die bleibende Bedeutung des Richters über „Wahr und Falsch“ auf allen diesen Gebieten.

Nicht ganz klar wird des Verfassers Begriff „Natur“, der bei ihm eine durchaus metaphysische Grösse ist und besonders an Einer Stelle als Weltnotwendigkeit bezeichnet wird, deren Eine Form und zwar die höchste, gesteigertste und bewussteste die Freiheit im Willen ist. Hier ist der philosophierenden Jugend ein klarer, deutlicherer Begriff von Notwendigkeit und Gesetz, wie Windelband und seine Schüler ihn in so mancher eingehenden Untersuchung uns geboten haben, gewiss viel heilsamer und fördernder.

Zum Schluss noch Eine Frage: Sollte wirklich die Persönlichkeit Kants so wenig für unsere Jugend bedeuten? Ist sie denn wirklich „ohne jede grosse Begeisterung“, die den ganzen Menschen getragen hätte? Ich meine, es ist genug und übergenug vom Pedanten Kant geredet worden. Es ist Zeit, dass was die grossen Kantforscher für sich und ihr Leben schon an edelstem Gehalt auch aus Kants Persönlichkeit geschöpft haben, auch dem weiten deutschen Volke bekannt werde. Im tiefsten Innern Kant verstehen, heisst, in ihm trotz Allem eine gewaltige, hinreissende, begeisterte und begeisternde Persönlichkeit finden. Hinreissend ist jede Persönlichkeit, die ihr Leben opfert für ihre Idee; und den Enthusiasmus, ohne den nach Kants Ausspruch in der Welt nichts Grosses geschehen kann, hat er selber besessen. Es ist freilich ein moralischer und kein phantastischer Enthusiasmus, aber ein Enthusiasmus, der zu jedem grossen Aufschwung fähig ist und jeden grossen Aufschwung freudig begrüsst. Darum mag Moeller in einer zweiten Auflage seines Buches die Stellen streichen, in denen er Kant von Anfang an „greisenhaft“ sein lässt und sein Leben „leidlos, untragisch, unprometheisch“ nennt. Das heisst deutsche Jugend von Kant abschrecken, statt zu ihm hinführen, was doch der Verfasser möchte.

Und der Verfasser kann das, denn er hat Sinn für das Grosse der Persönlichkeit. Das zeigen sehr schön die andern Kapitel des vorliegenden Buches, das wir einer klugen, selbständigen Jugend empfehlen, dass sie begeistert zu unseren deutschen Geisteshelden wandern und an der Talmigrössentüre vorübergehe.

Laufen (Baden). Hermann Maas.

Moeller van den Bruck. Die Deutschen. Unsere Menschengeschichte. Sechster Band: Goethe. J. C. C. Bruns Verlag, Minden i. W. (200 S.)

Der Verfasser ist ein sehr feiner Goethekenner, der in manchen Teilen seines Werkes dem allein richtigen Grundsatze folgt, Goethes Leben und Schaffen als Äusserung des Genies zu fassen, das einem gewaltigen „Sollen“ folgt. In Goethes Leben hat doch schliesslich Kants Begriff des Genialem, wenn auch nicht seinen korrektesten, so doch seinen lebendigsten Ausdruck empfangen. Dieses günstige Urteil über des Verf. Arbeitsweise verschiebt sich nur etwas durch das Kapitel: „Der Verschwärmte“, in dem die italienische Reise und Goethes Erleben und Schaffen daselbst wohl die schärfste Aburteilung erfährt, nicht aber die gerechteste, die bei aller kritischen Zurückhaltung so fein und treffend

Bielschowsky uns geschenkt hat: Sehr viel schaden kann ja allerdings diese Kritik der deutschen Jugend, der das Buch gewidmet ist, nicht, wenn sie von anderer Seite her tiefer die positiven Kräfte der Renaissance gewiesen bekommt, die auch der Verf. wohl kennt und auf die er hindeutet, und wenn sie die im vorliegenden Buche zu sehr unterschätzte Iphigenie und Tasso ohne des Verf. Vorurteile liest. An den wesentlichsten Punkten von Goethes Entwickelung weist Moeller auf Kant hin. Er sieht in Goethe als Erkennendem den vollendeten Gegenpol von Kant, besonders was seine persönliche innere Fülle und Lebensmächtigkeit anlangt. „Dem Erkenntniskritiker musste der Naturforscher an die Seite treten, damit Deutschland nicht einseitig Kantianisch werde, d. h. Deutschlands Denken sich nicht einseitig in Kritik, Erkenntniskritik auflöse.“ Sehr ruhig sieht Moeller Goethes Gegensatz zu Kant in seiner Art, seine Erkenntnisse und Ergebnisse intuitiv herauszusagen. „Goethes Denken kam aus jenem anderen Stamme menschlicher Erkenntnis, den Kant selbst schon angegeben hatte, als er sagte: „„Es giebt zwei Stämme der menschlichen Erkenntnis, die vielleicht aus einer gemeinschaftlichen, aber uns unbekannten Wurzel entspringen, nämlich Sinnlichkeit und Verstand.““ Ja er glaubt, dass Kant in Goethe einen Menschen erkannt hätte, der aus der Urwurzel heraus erkannte, wenn er aus der Sinnlichkeit herauserkannte, und dass Urwurzel und Sinnlichkeit hier in einem Genie, das dem Weltwesen näher stand, als andere Menschen sonst, tatsächlich gleich waren. Ob Kant wirklich so weit in seiner Mystik gegangen wäre! Ich möchte es stark bezweifeln. Wir wollen den Gegensatz des sinnenfrohen Dichters gegen den unerbittlichen, kritischen Philosophen des Apriori ruhig hinnehmen. Wir brauchen sie beide. Und für die Leser des Buches freuen wir uns, dass Kant in der Gegenüberstellung nicht zu kurz kommt, wie das in ungezählten Goetheschriften zu geschehen pflegt. Denn ebenso ausführlich wird Goethes Verhältnis zur Kritik der Urteilskraft dargelegt, das nun freilich ein viel mehr zustimmendes als gegensätzliches zu nennen ist. Gerade die grosse Schätzung des teleologischen Teiles des Buches durch Goethe ist so auffallend und erfreulich und eine Tat, die für uns heute noch wertvoll ist. Denn das „grenzenlose Verdienst“ Kants, der Natur wieder das Recht zugestanden zu haben, „aus grossen Prinzipien zu handeln“, ist wohl auch heute noch nicht genügend erkannt. Schliesslich weist Moeller auf den Kantgeist in Goethes Wilhelm Meister und nicht zuletzt im Faust mit treffenden Worten hin.

Darum wünschen wir dem Buche viel ernste Leser. Freilich wird der deutschen Jugend ein tüchtiges Quantum Denkenergie zugemutet. Doch das schadet nichts. Wir wünschen auch, dass für Viele Moellers Buch eine Brücke zu Goethe selber werde, wie es ja in noch höherem Masse der herrliche Bielschowsky schon geworden ist.

Laufen (Baden). Hermann Maas.

Arndt, E. Das Verhältnis der Verstandeserkenntnis zur sinnlichen in der vorsokratischen Philosophie. Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte, herausgeg. von Benno Erdmann, 31. Heft. Halle, Niemeyer, 1908.

Das gesteigerte Interesse für die vorsokratische Philosophie kommt neuerdings in erfreulicher Weise auch der Erkenntnistheorie dieser ältesten Philosophen zu gute. Die alte Anschauung, als habe es vor Sokrates nur extreme Dogmatiker gegeben, die sich über die Bedingungen und Schranken der Erkenntnis den Kopf nicht weiter zerbrochen hätten, wird heute wohl nirgends mehr festgehalten. Ist es doch kaum zuviel behauptet, wenn man ihre erkenntnistheoretischen und logischen Errungenschaften für mindestens ebenso bedeutungsvoll für die Entwicklung des philosophischen Denkens erklärt, als ihre naturphilosophischen Einsichten. Überall knüpft ja die Erörterung dieser Probleme in den sokratischen Schulen an die Leistungen zumals Heraklits und der Eleaten an. Dass dies früher nicht genügend anerkannt wurde, lag nicht zuletzt an unserer Überlieferung:

unsere Hauptquelle, das erste Buch von Aristoteles' Metaphysik, berücksichtigt ganz einseitig die kosmologischen Prinzipien. So hat auch nach dieser Seite die Sammlung der Vorsokratiker von Diels, die zum ersten Male das gesamte Material bequem zugänglich machte, eine ungemein fruchtbare Wirkung ausgeübt.

Unter diesen Umständen ist es natürlich, dass zunächst die eingehende Bearbeitung des vorhandenen Materials, die Frage nach den positiv uns überlieferten Lehren der Philosophen im Vordergrunde steht. Nach dieser Richtung scheint mir die Hauptbedeutung und das Hauptverdienst der vorliegenden Arbeit zu liegen. Sie selbst will vor allem Einzeluntersuchung geben und die Einzelerklärung der Probleme fördern. So werden die Fragmente, soweit sie sich auf das im Titel angegebene Thema beziehen, von Heraklit bis auf Demokrit besprochen und die sich daran knüpfenden Streitfragen in besonnener Weise erörtert. Gewiss ist gegen eine solche Fassung der Aufgabe im allgemeinen nichts einzuwenden und sie ist in jedem Falle weit förderlicher als die kühnen Flüge ins Reich der Phantasie, die wir gerade während der letzten Jahre bei der Darstellung der vorsokratischen Philosophie gelegentlich erlebt haben. Und doch trägt auch eine solche Betrachtungsweise, die um sich nur streng an das Überlieferte zu halten, den Blick nicht von dem einzelnen Datum der Überlieferung zum allgemeinen Zusammenhang zu erheben wagt, ihre Gefahren in sich. Auch für die Philosophiegeschichte muss der oberste Grundsatz aller historischen Kritik gelten, dass die einzelnen Steine der Überlieferung sich zu einem einheitlichen, in sich verständlichen Bau zusammenschliessen müssen. Ganz besonders in der Philosophie empfängt jeder Satz erst seinen Sinn aus dem geistigen Zusammenhang, innerhalb dessen er konzipiert ist. So erfordert die Einzelinterpretation geradezu die Berücksichtigung des ganzen Systems und darüber hinaus der gesamten Gedankenentwicklung dieser ältesten Philosophie. Wo sie unterbleibt oder wie hier doch mehr als billig zurückgedrängt wird, da zerfällt zunächst die Entwicklung in eine Reihe unverbunden neben und nach einander auftretender Meinungen. Und das ist gerade bei der vorsokratischen Philosophie eine sehr bedeutende Beeinträchtigung, weil die Einheit dieser Gedankenentwicklung bei der völligen Verschiedenheit ihrer dogmatischen Inhalte gerade in den erkenntnistheoretischen Voraussetzungen ruht. Aber auch die Interpretation des Einzelnen muss notwendig durch eine solche Beschränkung Schaden leiden. Dafür zwei Beispiele.

Bei der Besprechung des Parmenides wird ein grosses Gewicht darauf gelegt, dass nach unserer Überlieferung, worauf übrigens schon Diels hingewiesen hatte, der Eleate nicht, wie meist angenommen, zwei, sondern drei Wege der Forschung unterscheide: neben dem wahren, nach dem das Sein ist und das Nichts nicht ist, ein ganz unmöglicher, der dem Nichtseienden ein Sein zuschreibt, und ein bedenklicher, nach dem Sein und Nichtsein identisch sind (Fragment 4—7 Diels). In der Tat scheint die Überlieferung diese Dreiteilung an die Hand zu geben, Aber es muss schon stutzig machen, dass für die zweite Behauptung gar kein Vertreter angeführt werden kann, so dass Parmenides seine heftigsten Schläge gegen Windmühlen zu führen scheint. Halten wir aber als allgemeingiltige Methode den Grundsatz aufrecht, dass oberstes Kriterium für den Text nur der Sinn sein darf, nicht umgekehrt, so springt ohne weiteres in die Augen, dass inhaltlich die zweite und dritte Behauptung vollkommen das nämliche sagen. Wer dem Nichtsein Sein zuschreibt, der behauptet eben damit ihre Identität. Diesen selbstverständlichen Gedanken werden wir uns nicht durch eine allzu peinliche Scheu vor der Überlieferung vergewaltigen lassen, zumal diese hier deutliche Spuren der Verdorbenheit zeigt. Wenn in den zwei ersten Versen von Fragment 6 Parmenides seine eigene Lehre aufstellt und dann fortfährt: das ist der erste Weg, vor dem ich dich warne, so ist da offenbar dazwischen eine Lücke anzu

nehmen. Das scheinbare philosophische Problem löst sich in ein rein philologisches auf. Mag das letztere nun auch nicht auf eine glatte Rechnung zu bringen sein, wir sehen doch soviel, dass diese Überlieferung allzu ungenügend ist, als dass sie uns zwingen könnte, die einfachsten Sätze dieser klaren Dialektik in unverständliche Widersprüche zu verwickeln.

Noch weniger kann ich mich mit der Behandlung Demokrits einverstanden erklären. Im Mittelpunkte der Erörterung steht hier natürlich das berühmte Fragment, das die Sinnesqualitäten als nur νόμῳ vorhanden erklärt, als Wirklichkeit nur die Atome und das Leere anerkennt. Der Verf. polemisiert gegen die rationalistische Deutung Natorps. Aber wenn er dabei den Nomos als die gesetzmässige Struktur der Sinnesorgane fassen will, so ist das eine völlige Verkennung der Bedeutung, welche dies Wort in der gesamten Reflexion jener Zeit besitzt. Wo da der Nomos irgend einem Begriff wie Natur, Wirklichkeit gegenübergestellt wird, bedeutet er stets das subjektiv Erschaffene und demnach Willkürliche im Gegensatz zum objektiv Gegebenen. Dagegen beweist nichts, dass in den Schriften Galens dies Fragment als ein Gespräch zwischen den Sinnen und dem Verstande zitiert wird und dabei den Sinnen das letzte Wort bleibt (Fragment 125 Diels). Unser Gewährsmann zitiert eben nur soviel als ihm in seinen Kram passt; dadurch wird die Glaubwürdigkeit der bei Sextus überlieferten Fassung nicht erschüttert. Nur so wird der Gegensatz zwischen der unechten und echten Erkenntnis (Fragment 11) verständlich. Ich glaube in der Tat, dass hier Natorp vollkommen das Richtige gesehen hat. Wiederum schadet dem Verf. seine allzu ängstliche Haltung gegenüber dem positiv Überlieferten. Was die echte Erkenntnis im Gegensatz zur unechten der Sinne sei, wird uns in der Tat ausdrücklich in den gut überlieferten Stellen nicht gesagt. Aber sind deshalb wirklich „Vermutungen vielleicht zu gewagt"? Welche Erkenntnisart kann denn überhaupt nur der sinnlichen so antithetisch entgegengestellt werden? Ist nicht fast die gesamte griechische Philosophie beherrscht von dem Gegensatz Wahrnehmung-Denken, Sinne-Verstand? Und nun sollen wir den Begriff der Verstandeserkenntnis für Demokrit „gar nicht in Anspruch nehmen?" „Die γνησίη γνώμη, die man so gern so taufen möchte, war das kaum". Ja, was soll sie denn sonst gewesen sein?!

Diese Einwände sollen übrigens das Verdienst solcher Untersuchungen nicht herabsetzen, sondern nur das lebhafte Interesse, das sie für sich fordern dürfen, und den Wunsch, etwas zur Förderung der Probleme beizutragen, bekunden, Sind die Wege verschieden, auf denen der Einzelne die Fragen zu lösen versucht, der Sache kann eine Betrachtung unter verschiedenen Aspekten nur förderlich sein.

Strassburg i. Els. M. Wundt.

Finckh, Theodor, Professor an der Oberrealschule in Reutlingen. Lehrbuch der Philosophischen Propädeutik. Heidelberg 1909. 8⁰. (132 S.).

Der Verfasser hat ein Lehrbuch der philosophischen Propädeutik vorgelegt, das für alle Gattungen der höheren Schulen bestimmt ist. Er vertritt die Meinung, dass philosophischer Unterricht unerlässlich sei: „die in verschiedenen Fächern gewonnenen Erkenntnisse der Schüler müssen durch ein geistiges Band zusammengeschlossen werden." Diese Ansicht darf auf allgemeine Zustimmung rechnen; denn das Bedürfnis nach philosophischer Unterweisung wird auf höheren Schulen von Lehrern und Schülern lebhaft empfunden. Der Verfasser kennt die Bedürfnisse des Unterrichts und er hat sich mit der philosophischen Literatur der Gegenwart vertraut gemacht. Philosophische Gegenstände in elementarer Weise darzustellen, ist keineswegs leicht, vielleicht ist es noch schwerer, als die Philosophie vor Fortgeschrittenen vorzutragen. Mehr als auf einzelwissenschaftlichen Gebieten muss hier der Lehrer oftmals mit dem Stoff geradezu ringen. Ausführlich hat sich hierüber Rudolf Lehmann geäussert, ein Ge-

lehrter, der zugleich auch ein ausgezeichneter Kenner des höheren Schulwesens ist (vgl. Rud. Lehmann, Wege und Ziele der philosophischen Propädeutik, Berlin 1905.) Auch habe ich selbst bei der Arbeit für mein fast gleichzeitig mit Finckhs Werk erschienenes Lehrbuch mir von der Schwierigkeit der Aufgabe ein Urteil bilden können. Ich begrüsse die Mitarbeit des süddeutschen Kollegen und bringe ihm volle Sympathie entgegen.

In dem „Handbuch für Lehrer höherer Schulen", Leipzig 1905, hat Ref. in dem Abschnitt über philosophische Propädeutik S. 215—242 die Arten des philosophischen Unterrichts zu klassifizieren gesucht. Es sind drei Grundformen zu unterscheiden: 1. der philosophisch gerichtete Fachunterricht, der bei Gelegenheit philosophische Belehrungen einschaltet. 2. Der logisch-psychologische Unterricht, der in besonderen Stunden einen Abriss der Logik und Psychologie bietet. 3. Der eigentliche philosophische Unterricht, der in besonderen Stunden einen Kursus der Philosophie veranstaltet ohne Beschränkung auf Logik und Psychologie. Finckh's Lehrbuch ist der zweiten Klasse beizuzählen, welche besonders in den österreichischen Mittelschulen vertreten ist; und zwar hat er sich, was Inhalt und Form seines Buches anlangt, besonders an Alois Höflers treffliche Lehrbücher angeschlossen.

Der propädeutische Unterricht, der sich auf Psychologie und Logik beschränkt, kann aber gegenwärtig nicht mehr auf allgemeine Zustimmung rechnen; denn dem Verlangen des jungen Mannes nach philosophischer Orientierung genügt er nicht. Er ist die Form der philosophischen Belehrung, welche die Pensenschule oder Lernschule sich geschaffen hatte, weil auf diese Weise eine gute Portion Kenntnisse eingeprägt und die heiklen Fragen der Weltanschauung umgangen werden können. Darum verlangt die Erziehungsschule, welche auf die Bedürfnisse angehender Studenten wirklich eingehen will, eine nach Inhalt und Form andere Art der philosophischen Propädeutik. Diese Auffassung wird auch durch Finckhs Lehrbuch bestätigt; denn eigentlich will er auch nur Psychologie und Logik in angemessener Verkürzung bieten. Aber es werden allenthalben Stücke eingeflickt aus der Erkenntnislehre, der Metaphysik und Ästhetik. Auf diese Weise wird der Rahmen des Werkes an vielen Stellen gesprengt, die Darstellung lässt den Zusammenhang vermissen, der Schüler wird unvermittelt von einem Gegenstande zum andern geführt und doch ist das, was geboten wird, oft nicht ausreichend und nicht aufbauend.

Um das zu beweisen, brauche ich nur einiges hervorzuheben. Die Entwickelungslehre wird absichtlich nicht berührt. Ja, was nützt denn einem jungen Manne gegenwärtig der philosophische Unterricht, wenn sein Lehrer diese wichtige Frage umgeht? Die Lehre vom Schluss ist in herkömmlicher Weise behandelt, aber in so zusammengedrängter Form, dass niemand daran Freude haben kann. Hier giebt es nur zwei Wege: entweder werden mit breiter Vollständigkeit alle Formen entwickelt, oder man verzichtet auf alles das, was Kant gelegentlich den alten Plunder der syllogistischen Figuren genannt hat, und beschränkt sich auf die Grundform, um es dem gesunden Menschenverstande zu überlassen, dass er sich im einzelnen Falle mit den Modifikationen abfinde. Wissenschaftlich unhaltbar ist die Definition der Empfindung S. 15, auch die Unterscheidung von drei Arten der psychischen Elemente. Die Darstellung will kurz sein und begnügt sich deshalb oft mit blossen Stichworten. Mit Recht verlangt man aber jetzt von einem geschichtlichen oder naturwissenschaftlichen Lehrbuche eine zusammenhängende, gut lesbare Darstellung; ein philosophisches Buch für Anfänger muss dieser Forderung erst recht entsprechen, sonst wirkt seine Lektüre unerfreulich und abschreckend.

Trotz dieser Anmerkungen verlangt die Gerechtigkeit anzuerkennen, dass in dem Buche ein redliches und löbliches Bemühen hervortritt. Ich habe mich beim Studium des Buches oft gefreut, mit dem Verfasser in Einzelheiten zusammenzutreffen, freilich nur in Einzelheiten. Im ganzen habe ich, was Inhalt und was Form anlangt, in meinem Lehrbuche Ele-

mente der Philosophie, Halle 1909, einen anderen Weg eingeschlagen; und das vorliegende Buch hat mich in der Überzeugung bestärkt, dass das Problem der philosophischen Belehrung, welches den höheren Schulen gestellt ist, auf dem Wege eines lediglich logisch-psychologischen Unterrichtes nicht gelöst wird.

Halle a. S. Alfred Rausch.

Hoffmann, K. Die Umbildung der Kantischen Lehre vom Genie in Schellings System des transscendentalen Idealismus. Berner Studien zur Philosophie und ihrer Geschichte, herausgeg. von Dr. L. Stein. Bd. LIII. Bern, Scheitlin, 1907.

Das Schriftchen weist nach, was es zu beweisen unternimmt, dass nämlich Schellings Gedanken über das Genie und das ästhetische Schaffen in ihren wesentlichen Grundzügen aus Kants Kritik der Urteilskraft übernommen, nur soweit umgebildet sind, als es sein System verlangt. Es ist das eine sehr einschneidende Tatsache, weil diese Gedanken sowohl im System des transscendentalen Idealismus als in dem späteren Ausbau der Gedanken Schellings einen entscheidenden Platz behaupten, geradezu grundlegend sind.

Trotzdem scheint mir Schellings Bedeutung und Originalität in der Beurteilung des Verfassers etwas zu kurz zu kommen. Im gesamten deutschen Idealismus herrscht eine weitgehende Gemeinschaftlichkeit des Denkens und Abhängigkeit von Kant, sodass man bei jedem einzelnen Denker an verschiedenen Punkten die Originalität bestreiten könnte.

Gerade aber in seinen Ausführungen über das Ästhetische hat Kant — wie überall, wo er Vorgänge des menschlichen Geisteslebens schildert — eine solche Schärfe der Beobachtung entwickelt, dass es uns bei der Lektüre zu Mute ist, als ziehe er nur den Vorhang weg vom menschlichen Innern und lege uns die innere Struktur dieser Vorgänge klar vor Augen. Noch viel gewaltiger musste dieser Eindruck auf Zeitgenossen sein. Wenn wir nun von der damals geschaffenen Basis weiter in die Tiefe graben, so stehen wir doch noch völlig unter Kants Einfluss, wie viel mehr die Denker jener Zeit. Es ist eben Schelling das Wesen des genialen Schaffens und des ästhetischen Wertens durch die Lektüre der Kritik der Urteilskraft klar geworden und diese Erkenntnisse verwertet er nun.

Gerade dies beweist, wie wenig auf jene Denker der so häufig törichterweise gemachte Vorwurf wirklichkeitsferner Spekulation zutrifft. Sie fühlten sich gebunden an die im menschlichen Geistesleben tatsächlich beobachteten Vorgänge, ob sie nun selbst oder andere in psychologischer Beobachtung oder erkenntnistheoretischem Forschen sie aufgezeigt hatten. Diese innere Gebundenheit ist ihre gemeinsame Basis, ihr Verständigungspunkt. Als man unter ihren Nachtretern und noch mehr in der folgenden Zeit der empirischen naturwissenschaftlichen Forschung dieses Beobachten innerer Vorgänge nicht mehr hatte, hatte man auch kein zwingendes Tatsachenmaterial mehr, das als Grundlage solcher Spekulation gelten konnte, und sie verlor ihre zwingende Macht über die Menschen. Schelling bedeutet ein Einbilden dieses Kantischen Tatsachenmaterials in eine andere Weltanschauung, aber sicherlich kein Dogmatisieren desselben, wie der Verfasser annimmt.

Mit diesem Einbilden in eine neue Weltanschauung suchte Schelling vielmehr an einem Punkte über die Kantische Weltanschauung hinauszukommen, an dem sie selbst über sich hinausdrängt.

Kant muss annehmen, dass die subjektive Zweckmässigkeit, die die ästhetische Lust erregt, die gesamte Teleologie, eigentlich von uns in die Natur eingetragen wird. Genau besehen ist diese Annahme aber eine so gewaltige Behauptung, dass wir hier immer wieder nach allen zwingenden Beweisführungen am Kritizismus irre werden.

Hier versucht Schelling den Nachweis, dass wir hier nicht eintragen, sondern etwas von dem Schaffenden in uns und um uns erleben, aus dessen Tiefe die Welt emporgestiegen ist. Er hat den Nachweis nicht

führen können, wie man etwas von diesem Schaffenden erleben könne, ohne dass die zwingenden kritischen Gedankengänge Kants bei Seite geschoben werden, was wir eben nicht mehr können. Aber der Versuch musste gemacht werden und irgendwie muss an diesem Punkte Kant einmal zu Ende gedacht werden. Dass Schelling diesen Punkt traf, spricht nicht für seine Abhängigkeit, sondern für seine Originalität.

Rüsselsheim. E. Fuchs.

Kinkel, Walter. Der Humanitätsgedanke. Betrachtungen zur Beförderung der Humanität. Leipzig, Eckardt, 1908. (192 S.).

Der Verfasser vereinigt unter dem genannten Titel neun Abhandlungen, welche den Begriff der Humanität zu ihrem Mittelpunkt haben. — Es wird der Versuch gemacht, Erscheinungen des geschichtlichen Lebens in Politik und Kunst auf ihre ethische Bedeutung hin zu prüfen und damit auf ihre philosophische Wurzel zurückzuführen. Diese Aufgabe setzt für ihre Lösung zwei Bedingungen als unerlässlich voraus: Einerseits muss der ethische Begriff, an dem die Erscheinungen des Lebens gemessen werden sollen, sicher begründet und in aller Ausführlichkeit entwickelt werden, andererseits ist darauf zu achten, dass die Anwendung dieser Idee auf die Probleme des geschichtlichen Lebens darin besteht, in einzelnen Momenten einer Entwicklung das Problematische auf die Idee zurückzuführen. Diese Ableitung und Erklärung der Erscheinung durch den Begriff ist es, die den philosophischen Leser fesseln kann.

Der ersten dieser beiden Forderungen sucht der Verfasser dadurch gerecht zu werden, dass er am Anfang des Buches zwei „kritisch gehaltene" Kapitel bringt, die zur Einführung in das Folgende dienen sollen. — In dem ersten dieser beiden Abschnitte handelt der Verfasser vom „Werden des Humanitätsgedankens"; der zweite ist überschrieben: „Fortsetzung; Humanität wider Rassen- und Klassenhass. Frauenfrage, Rechtspflege u. s. w." — Wie der Titel schon andeutet, kann für die Frage einer Grundlegung des Humanitätsbegriffs nur die erste Abhandlung in Betracht kommen. — Aber auch hier lenkt der Verfasser vom Begrifflichen sogleich in das Historische über. Er giebt uns nicht eine begriffliche Analyse der Humanitätsidee, sondern eine Erzählung der mutmasslichen Geschichte dieser Idee, eine Aufzählung der Motive und Anlässe, welche den Humanitätsgedanken zur Entstehung und Entwicklung gebracht haben können. — Hierdurch wird allerdings der Humanitätsbgriff zu allgemeineren Kulturerscheinungen in Beziehung gesetzt; dennoch aber fordert die geschichtliche Entwicklung gerade zuerst die genaue begriffliche Analyse. Für eine philosophische Schrift über den Humanitätsgedanken kann es nicht genügen, den Begriff, der im Mittelpunkt aller Erörterungen steht, bis auf den Ausdruck formuliert, anderen Quellen zu entnehmen (wenngleich diese genannt sind) und, — wo auch immer die sittliche Betrachtung einsetzt, das ethische Urteil nur schlechthin auszusprechen und als gültig bloss zu behaupten.

So fehlt dem Buche von Kinkel der Reiz einer begrifflichen Dialektik; dafür sucht der Verfasser durch die Fülle seiner Beispiele und Anwendungen zu entschädigen. Wir gelangen auf wenigen Seiten von einer Polemik gegen die brutale Unsittlichkeit der Sklaverei zu einer Besprechung der gedanklichen Entgleisungen eines Schriftstellers, wie Treitschke; von dort über das Universitätsstudium der Volksschullehrer zur Rassentheorie, von der Rassentheorie zur Frauenfrage, von der Frauenfrage zur Rechtspflege u. s. w. Das „und so weiter" hat der Verfasser selbst wiederholt in den Titel einzelner Abhandlungen aufgenommen und es ist in der Tat eine bezeichnende Überschrift. Denn diese Beispiele von Erscheinungen des geschichtlichen Lebens, welche dem sittlichen Ideal nicht entsprechen, lassen sich beliebig vermehren. Ihre Anführung wird aber willkürlich und planlos, wenn die Einheit der Betrachtungsweise, nämlich die sittliche Idee selbst, sich als Leitgedanke nicht durchsetzt und in der genauen Zurückführung auf diese Idee alle Beispiele als solche sich

dem Begriff unterordnen. Gerade diese begriffliche Disposition muss man in dem Kinkelschen Buche vermissen; der Humanitätsgedanke ist nur äusserlich eine Einheit. In Wirklichkeit bringt der Verfasser alle möglichen Betrachtungen über Natur, Kunst und Politik, — die moralische Betrachtung kommt hinterdrein und sie wirkt in den meisten Fällen, da sie nur die einfache Gegenbehauptung enthält, leer, oft überflüssig und trivial —

Es mag sein, dass in diesem Buche einzelne ansprechende Gedanken und Wendungen zu finden sind; als Ganzes kann man diese Art von Betrachtungen nicht besonders hoch bewerten. — Auch eine Eigenart der Form vermöchte das Werk nicht zu höherem Werte zu erheben; — nichts anderes als der Inhalt prägt diese Form. So ist der Stil häufig hart und brüchig; der Verfasser reiht die Sätze nur nebeneinander; Übergänge, die mit einem „und" oder „aber" die heterogensten Dinge verbinden sollen, können den Eindruck geschlossener Form nicht hervorrufen. — Bisweilen gelingt es dem Verfasser einer seltenen gedanklichen Stimmung Ausdruck zu verleihen — im ganzen herrscht eine gewisse Formlosigkeit vor, die um so mehr verstimmt, als man gerade in den Vorzügen der Form den Wert gemeinverständlicher Betrachtungen zu suchen pflegt.

Hamburg. Johannes Paulsen.

Richter, R. Friedrich Nietzsche, sein Leben und sein Werk. 16 Vorlesungen, gehalten an der Universität Leipzig. 2., umgearbeitete und vermehrte Auflage. Dürrsche Buchhandlung, Leipzig 1909. (VII u. 356 S.)

Da es sich um die 2. Auflage eines bereits ziemlich allgemein anerkannten Buches handelt, möge ein kurzer Hinweis genügen. Das Verdienst Richters ist es, die psychologische Erklärung der Lehren Nietzsches ausgeschieden und so gewissermassen den Menschen von seinem Werk getrennt zu haben. Dadurch wird die philosophische Bedeutung von Nietzsches Lehren klar herausgearbeitet und die Grundlinien seiner Anschauungen sondern sich von dem reichen Beiwerk, das sonst die Beurteilung so erschwert. Die Ausschaltung aller kritischen Zwischenbemerkungen gestattet eine zusammenhängende, eindrucksvolle Entwicklung der Lehrmeinungen, die durch die drei Perioden der Geistesentwicklung des Denkers hindurch genau verfolgt werden. Dass Richter als Grundzug des Nietzscheschen Denkens den Idealismus aufstellt, halte ich für besonders wichtig. Die Triebfeder alles Strebens ist bei dem Zarathustra-Dichter die Sehnsucht nach einem übermenschlichen Ziele und der Wille zum Schaffen dieses Zieles — das eben ist Idealismus.

Die Darstellung des Lebens ist in ihrer Knappheit eine wohlgelungene, schriftstellerische Leistung. Die Behandlung des Verhältnisses zu R. Wagner, wie die vornehme Stellungnahme zur Krankheitsfrage berühren besonders sympathisch.

In der neuen Auflage sind Abschnitte über Nietzsches Stellung zur Entwickelungslehre und seine verschiedenen Fassungen des Übermensch-Begriffes hinzugekommen, die Metaphysik und Erkenntnislehre sind eingehender dargestellt. All das sind sehr erwünschte Zusätze, da sie Gegenstände betreffen, die sonst in der Nietzsche-Literatur wenig berücksichtigt werden. Namentlich die feinsinnige Untersuchung des Übermensch-Begriffes ist eine bewundernswerte Leistung.

Die Kritik am Schluss ist erfüllt von Achtung für den grossen Gegenstand, sie ist massvoll und rein sachlich. Zustimmen kann ich ihr nicht, da meine eigene philosophische Position eine andere ist als die des Verfassers. Im übrigen halte ich das Buch für einen sehr wichtigen Beitrag zur Geschichte der modernen Philosophie und damit auch der Kultur. Es hebt sich weit heraus über die meisten Erscheinungen der Nietzsche-Literatur.

Hamburg. Dr. O. Braun.

Wagner, Gustav Friedrich. Encyklopädisches Register zu Schopenhauers Werken. Karlsruhe, G. Braunsche Hofbuchhandlung 1909.

Unübertrefflich an Zuverlässigkeit und Umfang, fordert dies Werk vieljährigen Fleisses als das Schopenhauer-Register κατ᾽ ἐξοχήν strengste Kritik. Je dankbarer man für das Gebotene ist, um so mehr muss man einen schweren Fehler in der Anlage bedauern: die Belege sind aus der Frauenstädtschen Gesamtausgabe gegeben, vom Nachlass ist nur der von demselben veröffentlichte Band benutzt worden, aber weder die früheren Veröffentlichungen von Lindner, Gwinner etc. noch die neueren von Grisebach noch endlich die Briefe. Diese Unvollständigkeit muss einem Werk, das in seiner Breite überhaupt nur den Interessen historisch-philologischer Kleinarbeit dienen kann, das Beste seines Wertes rauben. Denn gerade das Abgelegene muss man doch in solchem Werke suchen, die Hauptstellen findet man von selbst oder mit Hülfe des guten Registers von Hertslet, das übrigens trotz seines weit geringeren Umfangs immer noch unentbehrlich bleibt, da es nicht nur die Frauenstädtsche Gesamt-Ausgabe, sondern auch die sonstigen damals erschienenen Quellenschriften heranzieht. Nun erschien doch gerade 1891, als W. sich in seinen Vorarbeiten zunächst durch Hertslet überholt sah, die neue, textlich viel bessere und bald allgemein benutzte Reclam-Ausgabe von E. Grisebach, die durch den Nachlass und einen Briefband ergänzt wurde, sodass das bis dahin in teueren Einzelschriften verstreute Material fast vollständig und bequem vereinigt war. Hätte W. seine Belege für diese Ausgabe umgearbeitet oder ergänzt, — die daraus erwachsene Mehrarbeit war im Verhältnis zu dem Gewinn und zu dem an noch viel mühsamerer Arbeit erprobten Fleiss des Autors nicht zu gross —, so wäre nicht nur der praktische Wert des Buchs neben Hertslet weit grösser geworden, sondern es hätten sich auch Mängel in der Anordnung des Stoffes vermeiden lassen, die gerade in den wichtigsten Artikeln hervortreten.

Welch oberflächliches Gemengsel z. B. unter dem Stichwort „Schopenhauer, Über sich selbst!“ Mehr über seinen Hund und seine Tabaksdose als über sein Wesen; das Bild wäre von selbst anders geworden, wenn die wichtigen brieflichen Selbstzeugnisse benutzt wären. Oder wie ungeordnet die Belege zu Fichte, Spinoza oder Schelling! Geboten war hier eine gewisse chronologische Ordnung, denn gerade dabei macht es einen grossen Unterschied, was der junge, was der alte Sch. sagt. Aber dazu mussten die später gestrichenen Erwähnungen der Werke von 1813 und 1819 und zahlreiche Stellen aus dem Nachlass gegeben werden. Die Beschränkung auf das vollendete Gesamtwerk des Philosophen macht es auch unmöglich, irgendwie die Entwicklung Sch.s erkennen zu lassen. Wenn W. die Abweichungen der Erstausgaben von 1813 und 1819 für wichtig genug hält, um sie im Anhang abzudrucken, warum ignoriert er sie dann im Register? Es ist vielleicht zuviel gesagt, dass in der Dissertation „bereits die Grundzüge der Willenslehre erkennbar sind“; aber es giebt darin doch einige, später gestrichene Stellen, die höchst charakteristisch auf die Konzeption des Hauptwerks hindeuten (S. 35, 105 über den Willen, S. 143 über das Wesen des Künstlers und Heiligen): im Register fehlen sie. — Dass die Gliederung des Stoffes unter so schwierigen Schlagworten wie „Wille“, „Idee“ philosophisch unzulänglich erscheint, ist wohl unvermeidlich.

Eine höchst erfreuliche Zugabe des Werks bildet ein buchstäblich getreuer Abdruck (ich habe nur einige leicht zu verbessernde Druckfehler gefunden) des „Satzes vom Grunde“ von 1813. Sch. fehlte der Respekt, wie vor der Geschichte überhaupt, so auch vor seiner eigenen Entwicklung. Er betrachtete sein ganzes Oeuvre als eine Einheit, in der Jugend- und Altersschriften durch zahlreiche Hin- und Her-Verweisungen ineinander gefugt wurden. Wir wollen uns das Recht auf die Erstausgabe, das sich Sch. selbst bei der Kritik der reinen Vernunft mit so böser Begründung nahm, auch wahren. Wenn uns die erste Fassung der Dissertation wesentlich als Entwicklungsdokument wertvoll ist, so möchte ich bei der „Welt

als Wille und Vorstellung“ der Erstauflage von 1819 als schriftstellerischem Ganzen den Vorzug geben. Die späteren Änderungen sind nur selten Verbesserungen des Ausdrucks und sachliche Klärungen, sondern meistens Zusätze von Belegen und Zitaten, auch Zornesergüsse, alles jedenfalls zu dem gehörig, was Sch. einmal als den Zement in dem steinernen Bau eines philosophischen Werks bezeichnet. W. druckt im Anhang die wichtigeren der später gestrichenen Stellen ab; sehr dankenswert, aber die Liste ist zu unvollständig, um den Forscher des Rückgangs auf das Original zu entheben, geschweige denn einen Neudruck zu ersetzen. Einige von W. nicht gebrachte Abweichungen mögen das dartun:[1])

S. V. Statt „Vorrede zur ersten Auflage“.
  A¹: „Vorrede statt der Einleitung“.

S. 25, Z. 17. Statt „R. Hookes Entdeckung des Gravitationsgesetzes“.
  A¹: „Newtons Entd. d. Gr.“ [dafür fehlt „wie sodann Neutons Berechnungen solche bewährten“].

S. 38, Z. 5. Statt „die Scheinphilosophie des J. G. Fichte“.
  A¹: „die Philosophie des J. G. Fichte“.

S. 170, Z. 9—11. Statt „Mit Recht sagt daher Kant . . . d. h. auf“.
  A¹: „Wir werden daher auch nicht mit Kant vom Newton des Grashalms reden, d. h. von [demjenigen . . .“

S. 170, Z. 34; S. 171, Z. 2. Statt „dieser ist . . sogar darin“.
  A¹: „welcher das leitende Prinzip der vortrefflichen, in unsern Tagen von den Franzosen ausgegangenen, zoologischen Systeme ist, welcher am vollständigsten in der vergleichenden Anatomie nachgewiesen wird, und welchen aufzufinden auch ein Hauptgeschäft, oder doch gewiss die löblichste Bestrebung derjenigen Schriftsteller ist, die sich in Teutschland heutzutage Naturphilosophen nennen, und die darin [manches Verdienst . . .“

S. 259, Z. 2 v. u.; S. 260, Z. 2. Statt „und Mahavakya ... Tat twam asi“.
  A¹: „dazu gebrauchen können: „Tatoumes“, wie sie der Persische, oder „Tutwa“, wie sie der Englische Übersetzer schreibt“.

S. 324, Z. 2 v. u. Statt „Schiwa, zugleich“.
  A¹: „Schiwa, Rudra, Mahadäh“.

S. 421, Z. 17. Statt „Nirvana“.
  A¹: „Nieban“.

S. 487, Z. 15. Statt „das Brahm oder Nirwana“.
  A¹: „den Urgeist oder Nieban“.

Zum Schluss muss noch auf die Vorwürfe eingegangen werden, die W. gegen die bis jetzt für mustergültig gehaltene Grisebachsche Ausgabe erhebt und die ihn zur Bevorzugung der älteren Gesamtausgabe veranlassen. W. hat sich nämlich die ungeheuere Mühe gemacht, diese beiden wie auch alle von Schopenhauer selbst besorgten Ausgaben Buchstabe für Buchstabe zu vergleichen; er hat freilich die Hauptarbeit „editorum in usum“ getan, wie ein boshafter Engländer auf den Titel seiner Plautus-Ausgabe schrieb. Das gilt vor allem von dem „Verzeichnis der Druckfehler der Ausgaben letzter Hand“. Dann folgt auf 37 Spalten zu 60 Zeilen das „Verzeichnis der wichtigeren Druckfehler der Frauenstädtschen Gesamtausgabe“. Das überrascht nicht, denn Grisebach hatte schon vorgerechnet, dass diese Ausgabe 1619 „korrumpierte Stellen“ habe. Aber merkwürdiger Weise steht vor sehr vielen Fehlern ein Kreuz, und dies Kreuz bedeutet, dass der gleiche Fehler sich bei Grisebach wiederfindet.

Das passt in der Tat recht schlecht zu dessen Versicherung, er habe „seinem Texte ausschliesslich die Ausgaben letzter Hand zum Grunde gelegt und dieselben mit diplomatischer Treue, die sich selbstredend auf Orthographie und Interpunktion erstreckt, reproduziert“.

---

[1]) Ich zitiere die bei Grisebach in Klammern beigefügten Seitenzahlen der Ausgabe letzter Hand, die mit denen der Frauenstädtschen Ausgabe übereinstimmen.

Man braucht es Gr. nicht zum Vorwurf zu machen, dass er dem Setzer die Frauenstädt'schen Drucke in die Hand gab; aber dass seine Korrektur soviele Fehler übersehen konnte, ist schlimm. Die Liste der „wichtigeren" Fehler umfasst allerdings schon sehr grosse Kleinigkeiten, und da gibt es etwa 500 Kreuze; wenn W. Grisebach 1800 aus Frauenstädt übernommene Errata vorhält und diese Zahl gar mit den 1619 diesem von jenem angekreideten „Korruptionen" vergleicht, so heisst das doch nicht nur mit zweierlei Mass messen, sondern auch den Ton kleinlicher Mäkelei, den auch wir nie als eine Zierde des Griesebach'schen Anhangs zu seiner Ausgabe (Bd. VI) empfunden haben, gegen den darob Gescholtenen mit doppelter Ungerechtigkeit anwenden! Die mechanische Buchung jeder Abweichung, einerlei ob es eine Entstellung oder mögliche Emendation ist, lässt die Sache überhaupt schlimmer erscheinen als sie ist. Von den 48 Kreuzen, die auf den 1. Bd. der „Welt als Wille und Vorstellung" kommen, kann ich nur 4 als wirklich sinnstörende Druckfehler anerkennen, die meisten sind Kleinigkeiten der Interpunktion.

Immerhin bleibt das Ergebnis, dass Grisebach von den zahlreichen, wenn auch nicht 1800 sinnstörenden Druckfehlern der Frauenstädt'schen Ausgabe etwa ein Viertel, und nicht das schlimmste, beibehalten hat. Seine Ausgabe ist also mindestens um so viel besser. Dazu kommt aber, dass die schweren Fehler und vor allem Auslassungen, die Grisebach seinem Vorgänger in den handschriftlichen Zusätzen nachweist, bei W.s Vergleichung nicht in Betracht gezogen sind. Da Grisebach „den Vorzug gehabt" — man kann auch sagen: sich die Mühe gemacht hat — Sch.s Manuscriptbücher gründlich zu benutzen, so dürfen wir ihm bis zum Beweise des Gegenteils wohl zutrauen, dass sein Text an diesen Stellen wirklich der bessere ist.

Aber W. behauptet, dass dafür Grisebachs Ausgabe wieder eigne Druckfehler hat. Die Vermutung spricht ja dafür, und wir wären W. sehr dankbar, wenn er seinen Fleiss auch auf ein Verzeichnis dieser Fehler der Gr.schen Ausgabe erstreckt hätte. Statt dessen spricht er nur ganz allgemein von der „Unzahl der schwersten Druckfehler im Gr.schen Text von 1891", um gleich danach zuzugeben, dass in der seit 93 erschienenen 2. Ausgabe, auf die es uns eigentlich allein ankommt, „die meisten eigenen Fehler berichtigt worden sind". (Auffallend ist aber, dass von den aus Frauenstädt abgedruckten Fehlern kein einziger berichtigt ist: daraus ist zu schliessen, dass die zweite Ausgabe nicht auf einen völlig neuen Satz beruht und nur durchgesehen, nicht abermals kollationiert ist, was Gr. freilich auch nicht behauptet.) W. macht nun eine kleine Zahl von Fehlern der zweiten Ausgabe namhaft, aber sie sind so harmlos, dass man sich erstaunt fragt, ob wirklich keine stärkeren Beispiele von „Korruption" zu finden waren; übrigens ist es W. entgangen, dass von Bd. III. eine dritte Ausgabe vorliegt, welche seine Monita (auf S. 531 und 536) z. gr. T. erledigt. Alles in allem muss nach W.s gründlicher Nachprüfung der Grisebach'schen Ausgabe das traditionelle Lob derselben eingeschränkt werden, aber dass sie immer noch weitaus besser als die Frauenstädt'sche Ausgabe, frei von willkürlichen Änderungen und darum auch weiterhin durchaus zu empfehlen ist, dieses Urteil muss ich trotz W. aufrecht erhalten.

Dass natürlich die Reclam-Ausgabe keine editio definitiva sein konnte noch wollte, hat doch Grisebach selbst anerkannt. Das verhinderte schon das eigentümliche Schicksal der Handexemplare, die Frauenstädt, der Erbe des handschriftlichen Nachlasses Sch.'s, für seine Ausgabe benutzte. Durch ein böses Missgeschick kamen sie in den Besitz eines Herrn Friedrich Bremer, der sich daraufhin in Kürschners Literaturkalender von 1893 als „Herausgeber der ersten kritischen Gesamtausgabe von A. Sch.'s sämtlichen Werken" bezeichnen liess. An dieser Stelle und in der Phantasie des Herrn fristete die Ausgabe ihr Dasein weiter, bis er 1902 starb (s. Jhrgg. 1903, 1. Abt., Sp. 43). Grisebach versäumte den Moment, und die Handexemplare verschwanden abermals. Erst nach seinem Tode ermittelte

Herr Hans von Müller, dessen Freundlichkeit ich diese Mitteilungen verdanke, den jetzigen Besitzer; es ist wieder ein Liebhaber, der den Ehrgeiz hat, auf Grund dieses Schatzes eine „grosse“ „kritische“ „Gesamtausgabe“ zu machen —, so dass eine solche abermals bis auf weiteres nicht zu erhoffen ist —.

Grisebach war bei seiner Ausgabe in Bezug auf die Zusätze der Handexemplare zwar nicht gänzlich, wie W. meint, aber doch wesentlich auf Frauenstädt angewiesen; er hat sich nur die Verweisungen auf die Ms.-Bücher notieren können (welchen Raub ihm Herr Bremer zeitlebens nicht verziehen hat). Eine abschliessende Ausgabe wird nur möglich sein, wenn diese Exemplare genau verglichen werden können und auch die Manuskriptbücher in weiterem Umfang verwertet bezw. veröffentlicht werden, als es in der Reclam-Ausgabe angängig war. Möge W.'s kritische Vorarbeit Veranlassung geben, das Bedürfnis nach einer solchen Ausgabe bei den Freunden Sch.'s reger zu machen.

Bonn a. Rh. Fritz Ohmann.

Nelson, Leonard. Über das sogenannte Erkenntnisproblem. Abhandlungen der Friesschen Schule Bd. II, Heft 4, S. 415—818. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1908.

Kant hat die Frage nach der Beziehung der Erkenntnis auf den Gegenstand in den Mittelpunkt der Diskussion gerückt. Wenn, wie vorausgesetzt wird, alles Erkennen Urteilen ist, so muss nach einem Beweise der in jedem Urteile mitbehaupteten „objektiven Geltung“ des Gegenstandes gesucht werden, das Problem der „Erkenntnistheorie“. Dies Problem ist notwendig unlösbar, es ist überhaupt, weil auf falschen Voraussetzungen beruhend, ein Scheinproblem. Denn alles Beweisen ist nur ein Zurückführen von reflektiv, durch Schlüsse gewonnenen Erkenntnissen auf letzte, unmittelbar gegebene und nicht mehr beweisbare Elemente. Eine solche letzte Tatsache ist nun in jedem Erkennen die Beziehung auf den „Gegenstand“; „alle Versuche, diese unmittelbare Erkenntnis des Irrtums zu verdächtigen oder ihre objektive Gültigkeit zu begründen, sind daher gleich unmöglich.“ Denn beides ist „nur auf Grund der unmittelbaren Erkenntnis möglich. Das Faktum des Selbstvertrauens der Vernunft ist die entscheidende Instanz gegen allen Skeptizismus“ (S. 525).

Auf dieser Grundlage beruht nicht nur die Gültigkeit der empirischen Erkenntnis, in der sich das unmittelbare Erkennen als Anschauung darstellt, sondern auch der unmittelbaren, nicht-anschaulichen Erkenntnis, welche in den metaphysischen Urteilen vorliegt. In dieser Bestimmung der Metaphysik verbindet sich auf eigentümliche Weise der Kantische Rationalismus mit einem psychologischen Empirismus und zwar vermöge einer scharfen Scheidung von Gegenstand und Inhalt (ich würde „Akt“ vorziehen) der Erkenntnis: „Die metaphysische Erkenntnis ist eine Erkenntnis allgemeiner Gesetze, und allgemeine Gesetze werden apriori erkannt. Die Erkenntnis der allgemeinen Gesetze ist aber ein individuelles Faktum. Individuelle Fakta aber werden a posteriori erkannt. Also wird auch das Faktum der unmittelbaren metaphysischen Erkenntnis nicht a priori, sondern a posteriori, und zwar... durch innere Erfahrung erkannt“ (S. 532). Da wir aber keine intellektuelle Anschauung besitzen, so werden wir uns dieser unmittelbaren Erkenntnis bewusst nur durch Reflexion. Damit ist der „Kritik der Vernunft“, welche methodisch in strengem Gegensatz zum „System der Vernunft“, der Metaphysik, steht, die Aufgabe der „Deduktion“ gestellt: sie muss die metaphysischen Grundsätze — nicht beweisen, sondern aufweisen, und zwar „nach einer Regel, die für die logische Unabhängigkeit und Vollständigkeit ihres Systems die Gewähr enthalten muss“ (S. 727). Diese Regel kann uns nur die Psychologie geben. Die „Kritik“ steht so in einem Doppelverhältnis zur Philosophie und zur Psychologie: „Ihr Gegenstand sind Erkenntnisse a priori, ihr Inhalt aber meist empirische Erkenntnisse“ (S. 729). Das Kausalgesetz z. B. in seiner objektiven Gültigkeit (oder als Bedingung

möglicher Erfahrung überhaupt) beweisen zu wollen, bedeutet immer einen Zirkelschluss. Dagegen können wir aus dem psychologischen Faktum der kausalen Erwartung dartun, dass in unserem Geist die Möglichkeit der Vorstellung einer notwendigen Verknüpfung, der Anspruch auf objektive Geltung dieser Synthesis liegt, und mit dieser subjektiven Deduktion ist das Kausalprinzip als eine nicht aus Sinnlichkeit und Reflexion erklärbare, mithin der unmittelbaren metaphysischen Erkenntnis angehörende Tatsache aufgewiesen; damit ist zugleich die Möglichkeit der Metaphysik überhaupt deduziert (S. 759).

So etwa lässt sich der Standpunkt andeuten, den Nelson im engsten Anschluss an J. Fr. Fries (Neue oder anthropologische Kritik der Vernunft 1807) entwickelt. Orthodoxe Vertreter der transscendentalen Methode werden diese Lehre weiterhin als ein plumpes Missverständnis des Kantischen Grundgedankens verwerfen, überzeugte Positivisten werden ebensowenig damit anfangen können. Aber alle, die ein Gefühl dafür haben, dass die Erkenntnistheorie heute in einer Krisis steht, und die auf neuen Wegen nach Gewissheit suchen, werden aus dieser bei aller Abhängigkeit mit originalem Scharfsinn durchgeführten Erneuerung des Friesianismus lernen. Ich sehe darin zwar nicht „die“ Überwindung der Erkenntnistheorie, wie der Jünger mit übertreibendem Lobe verkündet, aber einen neben anderer Betrachtungsweise durchaus möglichen und diskutablen erkenntnistheoretischen Standpunkt.

Leider hat N. die Darstellung dieser positiven Grundgedanken nicht zur Hauptsache gemacht; der Leser erfährt nur allmählich, vom 9. Kapitel an, und so recht erst im letzten Kapitel, was N. eigentlich will. Der flüchtige Hinweis auf frühere Schriften [1]) kann zumal bei solcher Breite den Mangel an Geschlossenheit nicht entschuldigen. Der erste Teil („Die Unmöglichkeit der Erkenntnistheorie“) ist eine lockere Folge von rein polemischen Aufsätzen gegen Natorp, Marcus, Meinong, Simmel, Rickert, Lipps: mit viel Scharfsinn sind überall Schwächen und falsche Voraussetzungen aufgedeckt, aber dass N. seinen Gegnern nicht völlig gerecht wird, sie nie aus dem Mittelpunkt ihrer Auffassung heraus interpretiert, diesen Eindruck wird der eine bei diesem, der andere bei jenem Kapitel stärker haben. N. hält es selbst für nötig, die häufigen Wiederholungen desselben Arguments (Aufweisung eines Zirkelschlussel, eines in den Voraussetzungen liegenden unendlichen Regresses) mit der polemischen Absicht zu entschuldigen. Aber gerade dadurch tritt das Outrierte in der Methode der Beweisführung deutlicher hervor, und es ist Schuld der Darstellung, wenn man sich oft peinlich an den Arzt der Satire von Shaw erinnert findet, der bei jedem Kranken Blutvergiftung konstatiert. Durchgängig ist N. eine gewisse Dürre des logischen Schematismus eigen, eine Überschätzung der Deduktion gegenüber der psychologisch unmittelbaren Beschreibung.

Der zweite Teil entwickelt „das Problem der Vernunftkritik“ in positiver Form. Doch scheint mir eine nicht ungefährliche Bequemlichkeit in der engen Anlehnung an Kants Terminologie und den systematischen Aufbau der „Kritik der reinen Vernunft“ zu liegen. Wer nicht nur den formalen Idealismus, sondern auch die transscendentale Deduktion so völlig verwirft und z. T. so ungerecht beurteilt, wer die Begriffe „Anschauung“, „Vernunft“ etc. in so unkantischem Sinne gebraucht, der soll seine Meinung aus eigenen Mitteln entwickeln. Die eigentliche Schwierigkeit der N.schen Auffassung, von dem empiristischen Boden der psychologischen Fakta zur Aufweisung metaphysischer Erkenntnisse zu gelangen, wird durch die Berufung auf Kant („Metaphysik ist das System der synthetischen Urteile a priori aus reinen Begriffen“) nur verdeckt: Auf eine psychologische Darstellung der behaupteten „unmittelbaren nicht-anschaulichen Erkennt-

[1]) Vor allem: „Die kritische Methode und das Verhältnis der Psychologie zur Philosophie“ und „J. F. Fries und seine jüngsten Kritiker“, Heft 1 und 2 des 1. Bandes derselben Abhandlungen.

nis“ (für die in gewissen Theorien von Husserl und der Külpe-Schule moderne Stützen zu finden wären) warten wir vergebens, dafür folgt eine Entscheidung des gegenwärtigen Streites um die psychologische oder transscendentale Methode mit interessanter Polemik besonders gegen Husserl und Lipps.

Den dritten Teil wird N. selbst nicht im Ernst für eine „Geschichte der Erkenntnistheorie“ halten. Denn abgesehen davon, dass der Neukantianismus mit ein paar Injurien abgefertigt wird, Namen wie Schopenhauer, Hegel oder Mill überhaupt nicht genannt sind, würde eine solche Darstellung doch wohl noch andere Aufgaben haben als die Aufweisung von Beobachtungsfehlern, quaternio terminorum, Verwechselungen von Inhalt und Gegenstand, Grund und Begründung etc. Im einzelnen wird viel Interessantes beigebracht für die Problementwickelung, die von Kant über Jacobi, Reinhold und Maimon zur „Systematisierung des transscendentalen Vorurteils bei Fichte“ und des „psychologistischen Vorurteils bei Beneke“ führt. Den Schluss bildet eine auf reichliche Zitate gestützte Darstellung der Lehren von Fries. Nicht alle Bedenken und Zweifel freilich sind damit gelöst. Eins sei erwähnt, wenn ich auch im übrigen auf jede sachliche Diskussion verzichten muss: wo bleibt die Regel, welche die Vollständigkeit der psychologisch abzuleitenden metaphysischen Sätze verbürgt? Hier scheint mir das πρῶτον ψεῦδος zu liegen, aus welchem der Unfehlbarkeitsanspruch aach dieser Lehre resultiert. Sollte nicht diese Deduktion, wie jedes empirische Verfahren, verschiedenen Lösungen Raum geben? Es ist meine Überzeugung, dass der Neubau der Erkenntnistheorie nur gelingen wird, wenn die Maxime der Toleranz in jede Auffassung hineingenommen wird. Wenn das Relativismus ist (unter dieser Kategorie statt unter dem „biologischen Kriterium“ hätte N. Simmel behandeln sollen, es wäre schwieriger und lehrreicher gewesen), — nun, so bekenne ich, dass ich aus N.s Darlegungen nichts stärker begriffen habe, als „die Unmöglichkeit jeder absolut geltenden Erkenntnistheorie“.

Bonn a. Rh. Fritz Ohmann.

Weichelt, Hans. Friedrich Nietzsche, „Also sprach Zarathustra“ erklärt und gewürdigt. Leipzig, Dürrsche Buchhandlung, 1910. (S. —.)

Für einen, der sich in Nietzsche hineingelesen und hineingedacht hat, ist es nicht leicht sich den Nutzen einer Zarathustra-Erklärung vorzustellen, die auf 194 Oktavseiten die nicht sehr viel längere Dichtung in sehr gemeinverständliche Prosa überträgt. Man kann hohe Gedanken recht gut auch einmal in einer Übersetzung lesen: das Altvertraute überrascht uns wohl im fremden Gewande durch neue Züge und einen ungewohnten Ausdruck (man lese nur einmal die italienische Übersetzung von Zarathustra). Aber alle Reize des Gedankens und der Form in einem besseren (keineswegs schlechten!) Aufsatzstil untergehen zu sehen — davon zu reden schafft Verlegenheit. Immerhin mag es Leute geben, die eine solche Einführung in die Lektüre den Schriften über den ganzen Nietzsche vorziehen, und da ist es denn ein Trost, dass die Interpretation wenigstens gewissenhaft, meist verständig und von groben Entstellungen frei ist. Ein paar Beispiele. Zarathustra redet von den „Hinterweltlern“. Das sind die Metaphysiker, belehrt W. des längeren. Unbestreitbar. Oder Nietzsche redet von den seelisch Unkeuschen: „Schlamm ist auf dem Grund ihrer Seele; und wehe, wenn ihr Schlamm gar noch Geist hat!“ Daraus W.: „Doppelt widerlich ist nun gar die Halbwelt (!), wenn sie noch geistreichelt.“ Oder das Lied der Schwermut, das trunkene Lied: wie kann eine Paraphrase da etwas anderes als ein Vorbei-Reden sein? Eine Interlinearversion ist doch noch keine Übersetzung eines Dichtwerks.

Ein zweiter Teil bringt eine „Würdigung“. In dem Bericht über Vor- und Nachgeschichte spricht sich ein massvolles und meist gerechtes Urteil aus. Nur die Universitätsdozenten kommen wieder zu schlecht weg: nicht nur R. Richters, sondern auch Riehls, Vaihingers, Deussens, Simmels

Schriften tun doch wohl heute das Beste zum Verständnis Nietzsches, und wenn Verf. von den Kollegs über Nietzsche spricht, so hätten nicht zwei, sondern wohl zwanzig Namen genannt werden können. Was W. zu Nietzsche hinzieht, ist nicht seine philosophische Lehre, die er völlig ablehnt, sondern der künstlerische Wert seiner Dichtungen. Man mag das erste zugeben und sich bei dem zweiten mancher feinfühligen ästhetischen Bemerkung freuen, aber dass das sachliche Verständnis der Grundgedanken so dürftig, die Polemik so seicht ist, bleibt unverzeihlich.

Das Wertvollste an dem Buch sind die Materialien zu einer literarhistorischen Analyse, die in den Abschnitten über Kunstform und Quellen nach einer freilich sehr äusserlichen Methode gegeben sind (aber dass der rythmische Charakter dieser Prosa so ganz verkannt wird, verrät doch eine arge Befangenheit in der Silbenzählerei einer veralteten Poetik). Das Musikalische bei N. ist noch weit stärker zu betonen; es fehlt ihm nicht nur, wie W. gut bemerkt, ein inneres Verhältnis zur bildenden Kunst, sondern die visuellen Assoziationen treten überhaupt in seinem Vorstellungsverlauf vor den akustischen auffallend zurück: hierauf beruht die Kraft vieler seiner geistvollsten Wortspiele.

In der Frage der Vorbilder lehnt W. die Abhängigkeit von Zoroaster wie von Jordan, Spitteler u. a. ab, um uns dafür ein paar neue verfehlte Parallelen zu bescheren: Plato, Erasmus und Augustin. Das Verhältnis zur Antike kann nur auf breitester Grundlage, nicht mit ein paar Vergleichspunkten erkannt werden, und um das Satirische, mehr noch das Autobiographische im „Zarathustra" zu erfassen, muss man doch tiefer graben! Recht gut ist das Verhältnis zur Bibel gewürdigt und mit wertvollen Parallelen belegt. Durch die paar Zitate, die W. dafür beibringt, sind wir in der Beurteilung des so wichtigen Einflusses Hölderlins leider noch nicht weiter gekommen. Eine Stilvergleichung steht hier noch ganz aus, und im übrigen ist es weniger der Inhalt als die Kunstform des „Hyperion", die bei Nietzsches philosophischem Roman nachwirkt; dass für die Konzeption des Zarathustra der „Empedokles" ebenso sehr in Betracht kommt, sieht W. nicht.

Im Ganzen ist es ja für den popularisierenden Zweck des Buches schon ein vergleichsweise hohes Lob, dass es kaum Schaden anrichten und manches Gute wirken kann. Der zweite Teil bietet auch dem Fachmann einzelnes Neue, wenn auch hier vieles „Anlass zu Ausstellungen gibt" (diese Geschmacklosigkeit läuft dem Verf. bei der Würdigung von Nietzsches Stil unter). Das Register ist sehr sorgfältig; Nietzsches Briefe sind fleissig, die übrigen Schriften gar nicht herangezogen, so dass das Buch nicht mit Naumanns Kommentar rivalisiert.

Bonn a. Rh. Fritz Ohmann.

Rausch, Alfred. Elemente der Philosophie. Ein Lehrbuch auf Grund der Schulwissenschaften. Halle a. S., Buchhandlung des Waisenhauses, 1909. (376 S.)

Man beschränkte bisher den propädeutischen Unterricht an den höheren Schulen im wesentlichen auf die Grundzüge der Logik und Psychologie. Und doch bedarf der Primaner gerade der Grundlegung einer Welt- und Lebensanschauung. Umsomehr, als keine Bürgschaft besteht, dass sich die Mehrzahl der Studenten, zumal derer, die auf der Schule solche Einführung entbehrt haben, überhaupt um Philosophie kümmert. Und gar die Nichtstudierenden.

Eine derartige Grundlage wird nun hier in einer Weise geboten, der man es anmerkt, dass sie aus der Praxis erwachsen ist. So ist sie auch auf die besonderen Bedürfnisse der Schule zugeschnitten, indem sie deren Stoff in weitem Umfange konzentriert, ordnet und in eine höhere Einheit zusammenfasst. Und zwar gilt dies von den naturwissenschaftlichen, wie von den geisteswissenschaftlichen Fächern.

Man soll allerdings den didaktischen Materialismus, vor allem in der Propädeutik, endgültig fahren lassen und einsehen, dass es sich hier mehr

um Anleitung zum Denken und denkendes Erfassen der Wirklichkeit, als um Einprägung von Gedächtnisstoffen handelt. Dennoch ist auch für diesen Unterricht ein Arbeitsplan und eine geordnete Stoffverteilung sowohl dem Lehrer als dem Schüler unentbehrlich. Was unser Buch hierin darbietet, ist in der Hauptsache vollständig und gründlich.

Die Richtung des Verf.s wird teilweise durch Kant, vor allem aber durch Wundt bestimmt. Das Ganze läuft in christlicher Sittlichkeit aus. Eine Stärke der Schrift liegt in der klaren und scharfen Logik der Ausführung. Die Einteilung des Stoffes und die Definition der in Frage kommenden wichtigsten Begriffe sind meist vortrefflich. Das Buch zerfällt in die Hauptteile: „Stellung des Menschen zur Welt", „Natur", „Kultur", „Bildung". Infolge dieser Einteilung wird allerdings die Lehre vom Begriff als 1. Hauptstück des 2. Teiles unter „Naturgegenstände", die Lehre vom Urteil und Schluss als 4. Abschnitt des 3. Teils „Wissenschaft" unter den „Formen des wissenschaftlichen Denkens" behandelt und so die „Logik" auseinander gerissen. Immerhin wird ein für diesen Unterricht überhaupt geeigneter Lehrer die sachlichen Lücken durch rückblickende Wiederholung auszufüllen wissen. Ähnliches gilt von dem 1. Hauptstück des 1. Teiles „Der Mensch", dessen leibliche Seite zunächst vermisst, indessen im wesentlichen im 2. Teile, 2. Hauptstück 2. Abschnitt II „Das Leben" nach gebracht wird.

Die Methode des Buches ist mit Recht induktiv gehalten. Der Gedankengang schreitet stetig fort und fesselt das Interesse. Der Ausdruck ist schlicht und meist anschaulich und für den Primaner verständlich. Das Buch steht auf der Höhe der Wissenschaft. So könnte es auch für manchen angehenden Studenten ein erwünschtes Mittel sein, sich in die Philosophie einführen zu lassen.

Eine gewisse Unsicherheit herrscht allerdings in den erkenntnistheoretischen und metaphysischen Anschauungen des eklektischen Verfassers. Und zwar entsteht sie m. E. aus dem Konflikte seines gesunden Menschenverstandes mit gewissen nicht mehr haltbaren Kantischen Gedankengängen. Dies tritt besonders in Bezug auf die Auffassung von Raum und Zeit und den Kategorien hervor (S. 97 f., 101 f., 333). Doch ist dieser fast einzige Mangel des in der Hauptsache vortrefflichen Buches weniger die Schuld des Verfassers, als unserer Zeit überhaupt. Jenes wird gewiss dazu beitragen, dem Abschluss der höheren Schulen grössere Klarheit und Einheitlichkeit zu geben und die Grundlage einer gesunden Welt- und Lebensanschauung zu legen.

Wernigerode. Paul Schwartzkopff.

Marcus, Ernst. Die Elementarlehre zur allgemeinen Logik und die Grundzüge der Transscendentalen Logik. Herford, Menckhoff, 1906. (XVI und 220 S.).

Ausgehend von der Kennzeichnung der Kantischen Lehre als Zentrifugaltheorie [die Elemente mit dem Charakter a priorischer Gewissheit gelangen von dem Centrum (dem denkenden „Ich") in die Peripherie (Sinnlichkeit)], werden im 1. Teil des Werks die Grundlagen und die Aufgaben der Logik angegeben. Die Aufgabe — das Problem Kants — besteht darin, sämtliche, die apriorische Induktion der Anschauungsformen (Raum und Zeit) ermöglichenden, Zentralfunktionen aufzufinden. (Ausgang: mit der ungeheuren, vor uns liegenden Leere — dem Raume — werden zugleich die Begriffe der Teilbarkeit und der Grösse induziert.)

Die Lösung der Aufgabe setzt Klarheit über einige Begriffe voraus, die nicht eigentlich zur Logik gehören, aber zur völligen Einsicht unentbehrlich sind. Diese Begriffe sind: Form und Materie, Begriff und Sinnesvorstellung. Es wird u. A. bewiesen: 1. dass die logische Form nicht nur die Bedingung einer intellektuellen Ordnung, sondern Bedingung der Intelligenz selbst ist; 2. dass die sinnliche Kopula (eine Verbindung) zu unterscheiden ist von der logischen Kopula, die ausschliesslich als Beziehung

oder Verhältnisform wirkt; 3. dass eine Verbindung nicht gedacht werden kann ohne Beihülfe logischer Formen (Subordination oder Koordination); 4. dass die Materialstücke eines Urteils (Begriffs) zwar aus der Sinnenwelt entspringen, aber trotzdem keine sinnlichen Vorstellungen sind; 5. dass Begriffe notwendige Elemente jeder Regelbildung sind.

Auf Grund dieser Klarstellungen lässt sich Ziel und Verfahren der allgemeinen Logik genau bezeichnen. Als Regeln, die uns die Grenzen der rein logischen Sphäre zeigen, werden angegeben: 1. dass die logische Beziehung zwar in jeder Verbindung steckt, nicht aber diese in jener; 2. dass es in der rein logischen Sphäre keine Individualvorstellungen giebt. Das führt zu der Verhaltungsmassregel: sobald ich jedes Urteil nur als klassifizierend ansehe, bleibe ich mit Sicherheit in den Grenzen der reinen Logik.

Damit ist die Basis für die Aufdeckung der Formen, von denen der dritte Teil handelt, geschaffen. Um die Gewissheit zu erlangen, dass man sämtliche Formen der logischen Ordnung auffindet, wird ein einheitliches Einteilungsprinzip aufgestellt. In der nun folgenden Aufdeckung der Quantitativformen werden prinzipielle Dinge zur Klärung gebracht, so die Feststellung, dass die Begriffe nicht unmittelbare Axiome der Logik, sondern Ableitungen aus der Bedeutung der Urteilsformen sind, eine Präzisionsfeststellung, gegen welche nicht nur die meisten Lehrbücher der Logik, sondern auch Kant verstösst. Das Singularurteil bildet den Übergang zu der überaus wichtigen, von Kant selbst nicht genügend herausgehobenen Tafel der logischen Momente (das was Kant als Urteilstafel giebt, ist ein Zwischending zwischen einer Tafel der logischen Momente und einer Urteilstafel. Die Bestimmung des Charakters des Moments im Unterschiede von der Urteilsform fehlt), die zwischen den Urteilsformen und Kategorien vermitteln. (Das Individualurteil enthält nämlich zwar keine neue Beziehungsform und gehört infolgedessen nicht in die allgemeine Logik, aber es enthält eine neue Qualitätsform des Subjekts (eine Begriffsform), wodurch es unmittelbar als Allgemeinheit zur Kategorie der Allheit hinüberleitet.) Um Naturbegriffe (Kategorien) zu bilden, muss der Materie der Natur die Form der logischen Momente gegeben werden und zwar wirken bei dieser Formengebung als allgemeines Material die reinen Anschauungsformen des Raumes und der Zeit. Die logischen Momente sind es also, welche die apriorische Induktion der Anschauungsformen ermöglichen.

Ich kann hier nicht auf die Aufdeckung sämtlicher Urteilsformen sowie auf die Ableitung der entsprechenden logischen Momente und Kategorien eingehen. Nur an einem Beispiel will ich noch zeigen, wie der Verf. sich einer logischen Form bemächtigt und in welcher Weise er sie zergliedert und durchdenkt, um das charakteristische Moment herauszuholen. Ich wähle die disjunktive Urteilsform. M. stellt sich und löst folgende Probleme:

Problem I: Warum ist es dem Urteil „Rosen sind entweder rot oder weiss (nicht-rot“) wesentlich, dass das Subjekt in den beiden Urteilen, die seine Glieder bilden, dasselbe ist? Problem II: Warum müssen in diesem Urteil beide Gliedurteile im problematischen Modus stehen? (Rosen können rot sein). Problem III: Warum enthält das Urteil daneben ein kategorisches Moment, nämlich insofern, als es doch behauptet, dass von beiden Gliedern eins im Modus ponens und das andere im Modus tollens steht? Problem IV: Sind die Verneinung und Bejahung in diesem Urteil modal oder qualitativ? Problem V: Warum sind hier Verneinung und Bejahung gegeneinander ausgespielt? Ist die hier vorliegende Relation an die Form dieser Opposition gebunden? (Im hypothetischen Urteil lassen sich doch beide Glieder bejahen oder verneinen.)

Um diese Probleme aufzulösen, entwickelt M. dann zuerst den Charakter des disjunktiven Urteils. Ich will in Kürze angeben, wie er das macht.

I. Um das neue, wesentliche Moment des disjunktiven Urteils zu finden, werden sämtliche schon bekannten Elemente (problematischer und assertorischer Modus, partiell kategorische Form, Opposition in Bejahung und Verneinung) weggedacht. II. Als Restmoment bleibt die Kopula: entweder — oder. III. Durch Verstandesschluss werden aus dieser Kopula vier hypothetische Momente herausanalysiert: a) Wenn Rosen rot sind, dann sind sie nicht weiss. b) Wenn Rosen weiss sind, dann sind sie nicht rot. c) Wenn Rosen nicht weiss sind, dann sind sie rot. d) Wenn Rosen nicht rot sind, dann sind sie weiss. IV. Als Folgerungen aus (a) und (b) (Konversionen gemäss der Sonderart der hypothetischen Kopula) können (b) und (d) eliminiert werden, sodass bleiben: a) Wenn Rosen rot sind, dann sind sie nicht weiss. c) Wenn Rosen nicht weiss sind, dann sind sie rot. V. Resultat: Die Eigenart der disjunktiven Urteilsform besteht also darin, dass seine Glieder sich (im Gegensatz zur hypothetischen Urteilsform, (die bekanntlich nur im Modus ponens konvertierbar ist) ohne Veränderung des Modus konvertieren lassen. Das gesuchte neue Moment ist also das der gegenseitigen oder wechselseitigen Bedingtheit.

Aus der Stofffülle des dritten Teils hebe ich dann noch ganz kurz den Exkurs über die mathematische Anwendung der Momente (Konstruktion der Begriffe) hervor, sowie die Deduktion des Gesetzes von der Erhaltung des mathematischen Charakters (Intensität und Extensität bleiben erhalten), das eine Ergänzung des von M. in seinem „Revolutionsprinzip" begründeten Gesetzes von der Erhaltung des dynamischen Charakters bildet, und von M. dazu verwendet wird, das Energieprinzip a priori zu deduzieren. Ich möchte besonders die Mathematiker auf diese Kapitel hingewiesen haben.

Einen ganz neuen, aber notwendigen Ausbau der Kantischen Lehre versucht der vierte und letzte Teil des Werkes, indem er sowohl die Vollständigkeit des Systems der Kategorien wie auch die Vollständigkeit der Urteilsformen nachzuweisen sucht. Dieser Beweis ist so neu und überraschend, dass ich den Leser wenigstens mit einer Skizze bekannt machen will. I. Damit ein Gedanke als unterscheidbar von einem andern gedacht werden kann, ist notwendig, dass er in mindestens zwei materiale Elemente (Ms, Mp) auflösbar ist. Ausser diesen materialen Elementen (Begriffen) ist mindestens ein formales Element (X) erforderlich, das die Inbeziehungsetzung (Isolierung bezw. Vereinigung) dieser Elemente besorgt. Die materialen Elemente mögen Materialstücke, das formale Element die Grundkopula heissen. II. Die Materialstücke Ms und Mp (Subjekt- und Prädikatmaterie) sind aufeinander beziehbar; a) einigend (mittels der Positivsubordination); b) entgegensetzend (mittels der Negativsubordination) und diese einigende und entgegensetzende Funktion ist entweder: a) eine vollständige (totale); b) eine unvollständige (partielle). Ausser diesen Beziehungen ist ein Verhältnis von Materialstück zu Materialstück ebenso undenkbar, wie es undenkbar ist, dass zwischen zwei entsprechenden Seiten kongruenter Figuren hinsichtlich ihrer Lage im Raum noch mehr Beziehungen bestehen als 1. vollkommene Berührung (Deckung), 2. teilweise Berührung, 3. keine Berührung. III. Da Materialstück auf Materialstück in keiner neuen Art aufeinander bezogen werden kann, können weitere Formen nur dadurch zustande kommen, dass man es mit einer anderen Art von Beziehung, nämlich der von Materie zur Form selbst, versucht. In welcher Weise und auf wieviel Arten also kann die Form (Kopula) auf die Begriffsmaterie (Subjekt- und Prädikatmaterie) bezogen werden? Da eine Mehrheit von Kopulae existiert, die ich zwischen Ms und Mp einschieben kann, so gewinnt diese Frage den Sinn, festzustellen, welche von diesen Kopulae (Positiv- oder Negativkopula) an die Materie herangebracht werden sollen.

Da giebt es nun drei, aber nur drei Fälle: a) Sowohl die eine Kopula (positiv) wie die andere (negativ) ist mit der Materie verbindbar (problematischer Modus); b) Eine von mehreren Kopulae soll mit der Materie verbunden werden (assertorischer Modus); c) die Verbindung einer

bestimmten Kopula mit der Materie ist formallogisch gesetzlich vorgeschrieben (apodiktischer Modus). IV. Wir hatten bis jetzt 1. Materie auf Materie, 2. Materie auf Form bezogen. Es bleibt also noch als einzigste Möglichkeit neuer Beziehungen (Urteilsformen) die Beziehung von 3. Form auf Form. Damit der Leser es nicht übersieht, will ich unterstreichen, dass der Hebel zum ganzen Beweise (die eigentliche Entdeckung) in dieser Dreiteilung der Beziehungsmöglichkeiten liegt. Erst als dieser Hebel aufgefunden war, konnte mit mathematischer Sicherheit die Möglichkeit jeder weiteren elementaren, nicht in der Tafel enthaltenen Urteilsform bestritten werden.

Es bleibt jetzt nur noch aufzudecken, auf wieviel Weisen sich Form auf Form beziehen kann. Nun, entweder kann man: a) die Grundkopula der Grundkopula subordinieren (hypothetische Form = kopula subordinativa); oder b) die Verneinung und Bejahung in Bezug auf dieselbe Materie problematisch koordinieren (disjunktive Form = kopula coordinativa). Aus I—IV ergäbe sich dann das (von M. nicht ausgeführte) Bild der Urteilstafel: Beziehungsformen zwischen Begriffsmaterie und Begriffsmaterie. I. Grundkopula (kategorische), Sonderformen der Grundkopula. II. Qualitätsformen, 1. bejahende (positive), 2. verneinende (negative). III. Qualitätsformen, 1. allgemeine (universale), 2. besondere (partikulare). Beziehungsformen zwischen Begriffsmaterie und Urteilsform. IV. Modalitätsformen, 1. fragliche (problematische), 2. gültige (assertorische), 3. notwendige (apodiktische). Beziehungsformen zwischen Urteilsform und Urteilsform. V. Relationsformen, 1. bedingte (hypothetische), 2. wechselseitig abhängige (disjunktive).

Es schliessen sich Kapitel über das Wesen der logischen und der ewigen Wahrheiten, sowie über die Spontaneität des Intellekts an, die ich nicht nur deshalb warm empfehlen möchte, weil sie ganz neu sind, sondern vor allem, weil sie m. E. endgültige Klarheit schaffen können über die schwerwiegenden Fragen der Tragweite und des Wertes logischer Beweisgänge überhaupt.

Insbesondere gegenüber dem immer mit den gleichen unerlaubten Argumenten arbeitenden logischen Skeptizismus (der eine reale Möglichkeit nicht von einer logischen unterscheiden kann) sind die M.schen Beweisgänge durchschlagend. Fein ist z. B. die Abfuhr, wenn M. die Frage der logischen Relativisten, woher wir denn wissen, dass die Logik absolute Wahrheit hat, da sie sich doch vom Standpunkt eines höher organisierten Wesens als Unwahrheit darstellen könne, vergleicht mit der Frage des die Geschichte des Schachspiels schreibenden historischen Gelehrten: Ist es auch absolut richtig, wenn wir dem Turm nur gerade Züge verstatten, müssten ihm nicht eigentlich die Züge des Springers zugebilligt werden, und welches von beiden ist nun absolute Schachwahrheit? In dem Abschnitt über die transscendentale organische Einheit, der folgt, wird gezeigt, dass das „Ich“ zwar „im mathematischen Sinne gänzlich leer und blosse Form, dagegen im dynamischen Sinne ein vor allen Kategorien und realisierten Denkfunktionen eben zugleich mit der Denkfunktion selbst gegebenes Objectum logicum datum, d. h. ein dem Denken gegebenes und nicht bloss erdachtes Objekt ist, auf das die Funktionen des Denkens (Kategorien) reflexiv und analytisch anwendbar sind, wodurch es in Ansehung seiner Realität dieselbe Bedeutung erhält, wie alles wirklich Erkannte“. Im Anhang wird dann noch das logische Moment der Vernunft und die transscendentale Idee behandelt.

Fassen wir zusammen, was das M.sche Werk uns Neues bringt: 1. Es versucht zum ersten Male mit einer der mathematischen gleichkommenden Strenge der Gedankenfolge für ein bestimmt formuliertes Problem eine einwandfreie, auf Präzisionsbeweis gestützte Lösung zu geben. 2. Es beweist, falls sich sein Inhalt rechtfertigen sollte, a) dass sich aus der allgemeinen Logik, deren Gegenstand und Grenze vorher

genau bestimmt ist, Begriffsformen oder logische Momente ableiten lassen; b) dass diese logischen Momente die apriorische Induktion der peripherischen Formen (Raum und Zeit) ermöglichen, und dass durch Synthesis beider die allgemeinsten mathematischen Begriffe entstehen; c) dass durch Entgegensetzung dieser mathematischen Begriffe zu der Materie des Empfindens unter Vermittlung der assimilierten logischen Momente die Kategorien der Qualität und Modalität und d) durch Anwendung auf die Materie des Empfindens die Kategorien der Quantität und Relation entstehen; e) dass die Tafel der Urteilsfunktionen sowie die der Kategorien Vollständigkeit aufweist. 3. Damit wäre: a) die allgemeine Logik (unter Kants Führung) aus ihrem isolierten Zustande zu der Bedeutung einer unerlässlichen Bedingung der transscendentalen Logik heraufgerückt (vgl. damit z. B. den Standpunkt H. Cohens, der die Kategorieen aus den synthetischen Grundsätzen deduzieren will. Darnach wäre also das Kategorieenproblem ganz unabhängig von der Frage der Urteilsformen, d. h. dem Zentralinhalt der allgemeinen Logik lösbar); b) zum kritischen Organon der Philosophie geworden; c) die gesamte Philosophie auf eine der mathematischen vergleichbare, feststehende Grundlage gestellt und also von dem Zustande des Umhertappens in den Gang der sicheren Wissenschaft gebracht.

Ob das geleistet ist, muss jeder Leser durch eigenes Studium selbst entscheiden. Der Ref. hat keine ins Gewicht fallende Fehler in der Beweisführung entdecken können, wohl aber sind ihm an vielen Stellen Präzisionslücken und Inkorrektheiten aufgestossen, die er des Raummangels wegen aber hier nicht anfügen kann, die aber an anderer Stelle zur Sprache kommen sollen.

Die Handhabung der äusseren Form ist durchaus nicht nach dem Geschmacke des Ref., auch von einigen literarischen Gepflogenheiten des Verfassers, z. B. von der Art der Polemik kann er sich keine Fruchtbarkeit versprechen.

Das Buch sei allen denen warm empfohlen, die ernsthaft nach Wahrheit streben.

Essen a. R. A. Jacobs.

Selbstanzeigen.

Wentscher, Else. Der Wille. Leipzig 1910. Teubner.

Ein guter Wille ist bekanntlich das Einzige in der Welt, dem Kant das Prädikat des Guten zuspricht. Die Frage aber, durch welche psychologischen Faktoren ein solcher Wille, das Wollen überhaupt, zustande kommt, fällt nicht in den Rahmen seiner Untersuchungen. Nach einer Richtung der modernen Psychologie — Spencer, Ebbinghaus, Münsterberg — aber ist das Wollen nichts als ein vorausschauender Trieb. Wie vermag ein solcher, sich selbst Gesetze zu geben, das Handeln der Vernunfterkenntnis unterzuordnen? Das vorliegende Buch nimmt — auf Grund psychologischer Analyse der Willensmotive, der verschiedenen Formen der Willenshandlung, des zielbewussten Denkens, der sittlichen Konflikte, der Willensenergie, des Charakters — zu jenen Theorien kritisch Stellung. Es versucht zu zeigen, wie die Forderung kraftvollen, zielbewussten Wollens, die Notwendigkeit sittlicher Verantwortlichkeit sinnvoll bleibt, auch wenn wir mit der modernen Psychologie anerkennen, dass das Wollen zwar eine eigenartige Komplikation unseres Fühlens und Vorstellens, aber kein neues Element unseres Seelenlebens darstellt. Das Buch versucht ferner, die Ergebnisse der Willenspsychologie für die Pädagogik fruchtbar zu machen, und es erörtert

schliesslich die Frage, ob und in welchem Sinne dieses unser Wollen frei ist. Lässt sich diese Frage mit den Mitteln zwingender Beweisführung im letzten Grunde nicht entscheiden, so scheint es doch, dass — entgegen der Ansicht der Indeterministen — nur der Ausschluss der Spontaneität die Möglichkeit einer Verantwortung für unser Handeln garantiert. Sind wir somit gezwungen, das Wollen und Handeln eines Menschen unter dem Gesichtspunkt der inneren Bedingtheit zu betrachten, so haben wir dieser Erkenntnis im menschlichen Gemeinschaftsleben Rechnung zu tragen. So weist die Psychologie auf eine Gestaltung des Gemeinschaftslebens hin, wie sie — in bestimmter Anwendung — moderne Kriminalisten, vor allem unter Führung Franz von Liszt's — anstreben.

Bonn a. Rh. Else Wentscher.

Bauch, Bruno, Privatdozent, Dr. Das Substanzproblem in der griechischen Philosophie bis zur Blütezeit. (Seine geschichtliche Entwickelung in systematischer Bedeutung.) Heidelberg. 1910. Karl Winter's Verlagsbuchhandlung. (XI u. 265 S.)

Es ist, wie Windelband betont hat, „das Grundproblem der griechischen Philosophie, wie hinter der wechselnden Mannigfaltigkeit der Erscheinungen ein einheitliches und bleibendes Sein zu denken sei". Ich konnte daher selbst meine Aufgabe dahin formulieren: „Das Substanzproblem innerhalb der griechischen Philosophie verfolgen heisst darum nichts Anderes, als die theoretische Philosophie der Griechen unter dem Gesichtspunkte des Substanzproblems betrachten." Insofern nun die problemgeschichtliche Methodik im Probleme selbst mit analytischer Notwendigkeit den systematischen Gesichtspunkt involviert, fordert meine Untersuchung die Rücksicht auf die systematische Bedeutung. Das soll, wie ich im Vorwort und in der Einleitung entwickele, nicht bedeuten, dass wir von einem vorgefassten systematischen Standpunkte an die historischen Erscheinungen heranzutreten haben. So wird freilich die problemgeschichtliche Methode leicht missverstanden. Was in dem systematischen Moment der problemhistorischen Untersuchung allein liegen kann, das ist die Ermittelung des Anteils, den die Entwickelung der historischen Erscheinungen an der Bearbeitung eines Problems hat, nicht aber etwa Beziehungen auf ein bestimmtes philosophisches System.

Gerade indem die historischen Erscheinungen unter Wahrung ihrer geschichtlichen Eigenbedeutungen auf ein bestimmtes Problem bezogen werden, kann der bleibende Ertrag ihrer Arbeit an diesem Problem deutlich werden. Insofern ich nun das theoretische Grundproblem der griechischen Philosophie in seiner geschichtlichen Entwickelung zum Gegenstande meiner Untersuchung mache, liegt darin zugleich der Versuch vor, den bleibenden Ertrag des griechischen Denkens in theoretischer Hinsicht überhaupt zu ermitteln. Damit erreichte ich den Vorteil möglichster Abgrenzung der rein wissenschaftlichen Faktoren gegen die mythologischen, und, soweit das tunlich ist, und soweit die theoretischen mit den praktischen Momenten nicht in den konkreten Erscheinungen des griechischen Geisteslebens selbst zur Einheit verschmolzen sind, soweit sie sich also überhaupt trennen lassen, was freilich keineswegs für die unbefangene und objektive Untersuchung restlos möglich ist, einerseits eine Abgrenzung der theoretischen und der praktischen Momente selbst, und soweit beide Momente in der lebendigen geschichtlichen Entwickelung unabtrennbar einheitlich verschmolzen sind, andererseits ihre deutliche Beziehung auf einander.

Unter diesen Gesichtspunkten gliedert sich mir die Untersuchung des Substanzproblems in folgende Kapitel: 1. Die Anfänge der Naturphilosophie bei den Joniern. 2. Die eleatische Schule. 3) Die Anfänge der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung innerhalb der Naturphilosophie. 4. Die Anfänge der mathematischen Begriffsbildung. 5. Die Negation der wissenschaftlichen Erkenntnis. 6. Der Substanzbegriff innerhalb des Systems des Idealismus. 7. Der Substanzbegriff innerhalb des Aristotelischen Systems.

Halle a. S. Bruno Bauch.

Görland, A., Dr. Mein Weg zur Religion. Leipzig und Berlin, Verlagsbuchhandlung Julius Klinkhardt. (35 S.)

Auch im Gebiete der Religion steht unsere Zeit in gewaltiger Umarbeit. Da ist es wichtigste Forderung der Gegenwart, dass der Staat nicht mit Gesetzen und den hinter ihnen stehenden Machtmitteln sich zum Diener starrer Institutionen, starrer Formen, zum Diener der Kirchen mache, also die Neu-Besinnung des religiösen Bewusstseins nicht beirre noch fessele; das Religiöse muss allem staatlichen Interesse enthoben sein. Diese Forderung wird gestellt aus der Einsicht in die gesteigerte Notdurft unserer Zeit nach religiöser Vertiefung; denn gerade das unvergleichliche Wogen der Gegenwartsprobleme lässt die Sehnsucht mächtig werden nach einer Sicherheit der Hoffnung auf Frieden in aller unserer Mühsal.

Unsterblichkeit und Gott sind die Ideen, in denen nach wie vor dieses Sehnen sich zu Worte bringen muss; aber diese Worte und also der Sinn jener Ideen werden durch den Weltbegriff bestimmt, zu dem die Zeiten sich zusammenraffen können. Also wird auch in vorliegender Schrift aller Gedanke sein Blut und sein Feuer aus der Kraft des Blicks erhalten, mit dem die Probleme der Welt müssen umspannt werden.'

Hamburg. A. Görland.

Werner, Charles, professeur à l'Université de Genève. Aristote et l'idéalisme platonicien. Paris, librairie F. Alcan, 1910.

Um die Metaphysik des Aristoteles zu verstehen, muss man in ihr zwei Lehren unterscheiden: 1. die Lehre von der Form und vom Stoff; 2. die Lehre vom Wesen.

Die Lehre von der Form und dem Stoff steht im Gegensatz zu der platonischen Ideenlehre. Aristoteles lehnt es ab, die wahre Wirklichkeit von der sinnlich wahrnehmbaren zu trennen und führt die Bedingungen des Seins auf die Bedingungen des „Seins im Werden" zurück: Form und Stoff, als actus und potentia begriffen.

In der Theorie des Wesens dagegen folgt er Platon. Wie dieser macht Aristoteles einen Unterschied zwischen dem Gegenstand der Wahrnehmung, der mannigfaltig und veränderlich ist, und dem Gegenstand der Wissenschaft, der in dem Allgemeinbegriff gegeben ist. Wie für Platon ist auch für ihn der Gegenstand der Wissenschaft eine Realität: die Realität ist das Wesen, d. h. der Allgemeinbegriff. Aber nach wie vor lehnt er es ab, die wahre Wirklichkeit von der sinnlich wahrnehmbaren zu trennen. Er verlegt das Wesen in das Sinnending. So kommt er dazu, das Wesen mit der Form zu verwechseln. Auf die Form, das Prinzip des „Seins im Werden", überträgt er die Merkmale des Wesens, das ein dem „Sein im Werden" entgegengesetztes Prinzip ist. Auf diese Weise verwickelt er sich in unheilbare Widersprüche: Aristoteles hat Platon verbessern wollen und ist dennoch Platoniker geblieben.

An die Lehre von der Form und vom Stoff, welche so mit der Lehre vom Wesen kombiniert ist, schliesst sich die Lehre von der Natur und vom Zufall, welche im 3. Kapitel des Buches untersucht wird.

Dies also ist der Idealismus des Aristoteles, verglichen mit dem des Platon. Aber wenn der Idealismus die ganze Philosophie Platons ist, so ist er keineswegs die ganze Philosophie des Aristoteles. Die Lehren, durch die Aristoteles den platonischen Idealismus erweitert, sind von einer so glücklichen Originalität, dass sie in gewissem Sinn die Grundlagen ablegen für die Philosophie des Geistes und des Wertes.

Den Beweis dafür erbringen der 2. und 3. Teil des Buches. Wie entwickle ich die Philosophie des Geistes? In einer Untersuchung der aristotelischen Lehre von der Form, welche der Seele gleichgesetzt und als das Band zwischen Geist und Stoff angesehen wird. Zunächst wird es festgestellt, in welchem Masse Aristoteles, nachdem er das Bewusstsein bewundernswert definiert hat, den Geist als Tätigkeit betrachtet. Und wie gewinne ich die Lehre vom Wert? Ich stelle die Lehre von der Lust in Gegensatz zu der Lehre von der Tugend. Diese ist rein intellektualistisch, während jene ein Element der Freiheit zur

ersten Voraussetzung des Wertes macht. So erscheint uns Aristoteles als ein Vorgänger Kants.

Nach Untersuchung der aristotelischen Lehre von der Wirklichkeit, dem Geiste und dem Werte, musste noch geprüft werden, ob meine Schlussfolgerungen sich mit der Lehre vom höchsten Wesen vertrugen, welches Aristoteles anerkennt. Es ergab sich die Übereinstimmung beider. Ich habe besonders den Nachweis zu erbringen versucht, das der Gott des Aristoteles, wie er der platonischen Ideenwelt entspricht, gleichzeitig auch am Stoff verwirklichte Form ist: er ist Weltseele.

Genf. Charles Werner.

Sadée, L. Schiller als Realist. Eine literarisch-psychologische Studie. Leipzig, Verlag von Camillo Schneider, Asch i. Deutschböhmen, 1909.

Der Titel „Schiller als Realist" scheint nach dem gewöhnlichen Urteil einen inneren Widerspruch zu enthalten. Das beruht auf einer einseitigen Auffassung des ästhetischen Realismus. In der vorliegenden Studie wird der Versuch gemacht, diese Einseitigkeit zu berichtigen. Wir müssen eben die volle typische Differenzierung des ästhetischen Realismus psychologisch ergründen. Dann tritt erst der Reichtum der fundamentalen Kategorie zu Tage. Der Verfasser glaubt, 3 aufgestufte Formen des ästhetischen Realismus unterscheiden zu können. Diese Formen lassen sich nun bei Schiller in grösstem Umfange empirisch nachweisen, wie ausführlich gezeigt wird, und sie rechtfertigen somit den paradoxen Titel des Buches. Ich habe den Eindruck gewonnen, dass der neue ästhetische Kategorienapparat ein fruchtbares heuristisches Prinzip ist, welches uns auf zahlreiche verborgene Feinheiten des Dichters aufmerksam macht und ausserdem noch mannigfache weitere Anwendungen in der Kunstanalyse gestattet.

Königsberg i. Pr. L. Sadée.

Lewkowitz, A. Hegels Aesthetik im Verhältnis zu Schiller. Verlag der Dürr'schen Buchhandlung in Leipzig, 1910.

Auf der Grundlage des philosophischen Kritizismus will vorliegende Arbeit den systematischen Gehalt der Hegelschen Aesthetik zu bestimmen suchen. Diese systematische Stellungnahme wird vermittelt durch den Nachweis der grundlegenden Bedeutung der Philosophie des Kantianers Schiller für die Hegelsche Spekulation.

Nachdem daher unter Berücksichtigung moderner erkenntnistheoretischer Diskussionen Begriff und Methode des Kritizismus dargelegt worden, wird als historische Einleitung in Hegels Aesthetik ein Abriss der Kantischen und Schillerschen Aesthetik gegeben mit besonderer Hervorhebung der zu Hegel hinführenden Begriffe.

In einem besonderen Kap. „Schiller und das System des absoluten Idealismus" überschrieben, wird der Nachweis zu erbringen gesucht, dass Hegel das Rechte getroffen, wenn er Schellings und sein Verhältnis zu Schiller dahin präzisiert: Schillers Idee des Schönen sei „als Idee selbst zum Prinzip der Erkenntnis und des Daseins gemacht und die Idee als das allein Wahrhafte und Wirkliche erkannt worden".

Hierauf werden die Grundbegriffe der Hegelschen Aesthetik entwickelt und die in diesen Begriffen arbeitenden Motive des Hegelschen Philosophierens zu bestimmen gesucht. Es folgen also Abhandlungen über den Begriff des absoluten Geistes, die Idee des Schönen, die Funktion des Schönen in der Entwicklung des Weltgeistes, das Verhältnis von Kunst und Metaphysik und von Kunst und Religion.

Eine sich anschliessende Darstellung von Hegels Theorie der einzelnen Künste hat die Absicht, die feinsinnige, geistige Regsamkeit dieser ernsten und tiefen Persönlichkeit zu beleuchten und gipfelt in dem Nachweis der innigen seelischen Verwandtschaft der beiden grossen idealistischen Denker Schiller und Hegel.

Breslau. Albert Lewkowitz.

Dorner, A. Enzyklopädie der Philosophie. Leipzig, Dürrsche Buchhandlung, 1910. (VII u. 334 S.)

In dem vorliegenden Werke war es mir darum zu tun, die Aufgabe der Philosophie zu bestimmen. Das ist eine doppelt schwierige Frage in einer Zeit, die weit mehr durch praktische als theoretische Interessen bewegt wird, der es um methodisches Denken wenig zu tun ist, die sich zuerst von der Verneinung, dann von dionysischer Bejahung des Willens zum Leben berücken liess, wo selbst die Erkenntnistheorie, die bisher als das unumstrittene Gebiet der Philosophie galt, nach praktischen Gesichtspunkten behandelt wird und man mehrfach den Satz verteidigt, dass es nicht auf die Wahrheit, sondern nur auf die Nützlichkeit der vermeintlichen Erkenntnisse ankomme. Mir war es deshalb darum zu tun, den selbständigen Wert der Erkenntnis gegenüber einem einseitigen Voluntarismus, der durchaus nicht ethisch zu sein braucht, zu wahren und darauf hinzuweisen, dass es im Zweifelsfalle unser Denken ist, das eine Erkenntnis ermöglicht, dass der Masstab, an dem wir die Wahrheit messen, der logische ist, dass die Rolle des Willens bei dem Erkennen gerade auf den Wahrheitswillen, das Erkennenwollen und das sich unterordnen unter die Gesetze des Denkens beschränkt ist und dass die Nützlichkeit einer Erkenntnis keineswegs der Massstab ist, der für die Erkenntnis in Betracht kommt, wenn auch in Folge der Einheitlichkeit der Fundamente des Geisteslebens und der Welt eine Erkenntnis in der Regel auch praktisch wertvolle Folgen haben wird.

Diese Selbständigkeit des Erkennens tritt in um so helleres Licht, je mehr sich herausstellt, dass die Erkenntnis sich keineswegs mit der bloss phänomenalen Welt begnügt, sondern auch auf das Sein gerichtet ist, dass schon die empirischen Wissenschaften metaphysische Voraussetzungen machen, dass die Kategorien des Denkens uns nötigen, das transsubjektive Gebiet zu beschreiten.

Ich habe deshalb, um diese Sätze zu erhärten, sowohl die empirischen Wissenschaften auf ihre erkenntnistheoretischen Voraussetzungen hin geprüft als auch die Kategorien einer nach einigen Seiten noch eingehenderen Betrachtung unterzogen, als es in meinem „menschlichen Erkennen" geschehen war. Bei diesen Untersuchungen habe ich mich auch mit der bedeutendsten neueren Kategorienlehre von Hartmann an wichtigen Punkten, in Bezug auf die Auffassung der Kausalität und Idealität, sowie der Substanz auseinandergesetzt.[1]) Von besonderer Wichtigkeit scheint mir die Anerkennung zu sein, dass die Kategorie des Zwecks durchaus nicht nur auf das Werturteil gegründet werden kann, da hier vielmehr eine Idee zur Ursache wird, es sich also nicht bloss um ein Urteil handelt, sondern um die Verwirklichung der Idee und diese Idee nicht etwa erst durch den Willen zum Zwecke gemacht wird, sondern vielmehr als eine notwendige Idee die Kausalität in Bewegung setzt. Der Zweck ist die Kategorie, welche das Erkennen wie das Handeln gleichmässig umfasst, indem das einemal die Idee des Erkennens das Erkennenwollen in Bewegung setzt, das anderemal eine Zweckidee die Ursache ihrer Verwirklichung in der Welt wird. Die Voraussetzung für Beides ist die, dass Sein und Denken zu gegenseitiger Verbindung bestimmt sind

Als Resultat der Untersuchung der Kategorien ergiebt sich, dass dieselben keineswegs nur formalen Charakter tragen, sondern auch inhaltliche Bestimmtheiten enthalten und, dass man keinen Grund hat, an metaphysischen Realitäten zu zweifeln, wenn man genötigt ist, solche zu denken, weil etwa die Anschauung fehlt, denn wenn sie auch vorhanden wäre, würde sie ja gerade nach Kant doch keine Garantie für reale Existenz geben, weil sie nur phänomenal wäre. Dazu kommt, dass der Begriff des Absoluten durch irgendwelche sinnliche Anschauung versinnlicht würde. Vielmehr gilt es gerade von dem Metaphysischen, dass wenn es überhaupt ist, es das der Sinnenerfahrung zu Grunde liegende oder sie gänzlich Übersteigende sei.

Hiernach ergiebt sich mir das Resultat, dass metaphysische Erkenntnis möglich ist und dass die Philosophie die Aufgabe hat, nicht nur Erkenntnis-

[1]) Ich habe eine eingehende Besprechung von Hartmanns Kategorienlehre in den protestantischen Monatsheften veröffentlicht. II. J., 2—6.

theorie zu sein, sondern auch die objektiven Grundlagen der Welt zu untersuchen und in diesem Sinne Fundamentalwissenschaft zu sein.

Am meisten Anstoss wird es wohl bei der noch immer überwiegend empiristisch gerichteten Zeitströmung erregen, dass ich dabei bleibe, das ontologische Argument zum Fundament der Metaphysik des Absoluten zu machen. Indes bin ich gerade hier durch Kant einigermassen gerechtfertigt, der mit vollem Rechte bemerkt, dass aus der endlichen Welt der Schluss auf ein absolutes Wesen immer einen Sprung darstelle. Will man also nicht in Abrede stellen, dass der Einheitstrieb unseres Denkens uns zwingt, eine letzte Einheit anzunehmen, die dann eo ipso auch Einheit von Denken und Sein sein muss — sonst wäre sie nicht die letzte Einheit —, so wird man sich hier auf das Denken verlassen müssen. Wenn man immer noch vielfach geneigt ist, dem moralischen, praktischen Gottesbeweis den Vorzug zu geben, so übersieht man, dass hier gerade von solchen, die das theoretische Moment gänzlich zurückstellen, die praktische Notwendigkeit der Annahme Gottes völlig in Abrede gestellt wird. Man wird überhaupt zugeben müssen, dass diese Erkenntnisse — wie alle Erkenntnisse von dem in Abrede gestellt oder bezweifelt werden können, der nicht erkennen will. Es gehört zu der Unendlichkeit des Menschengeistes, dass er über jeden Standpunkt wieder zweifelnd hinausgehen kann. Allein diese subjektive Freiheit schliesst nicht aus, dass es objektiv notwendige Wahrheiten giebt, die in der Natur des Denkens begründet sind und in ihrer Notwendigkeit erkannt werden können. So gewiss aber die Logik ihre Notwendigkeit behauptet, so gewiss wird auch das logisch Notwendig zu Denkende nicht in seiner Wahrheit bezweifelt werden können. Man darf die empirische Allgemeinheit eines Urteils und seine notwendige Allgemeingültigkeit nicht verwechseln. Die letztere ist keineswegs immer von Allen empirisch angenommen und doch ist sie allein der letzte Prüfstein auch dafür, ob eine empirisch von den Meisten angenommene Ansicht wahr sei. Man kommt hier doch immer zuletzt auf die Denknotwendigkeit zurück.

In Bezug auf die Metaphysik der Welt, die in Metaphysik der Natur und Metaphysik des Geistes zerfällt, kam es mir bei der letzteren ganz besonders darauf an, bei Anerkennung des psychophysischen Mechanismus doch zugleich auf die Notwendigkeit einer Metaphysik des Geistes hinzuweisen, ohne die seine Tätigkeit überhaupt nicht zu verstehen wäre. Es wird eine der wichtigsten Aufgaben sein, jene empirische Psychologie, die Physik der Seele ist, mit der Metaphysik des Geistes in Einklang zu setzen. Auch da kommt die Kategorie des Zwecks in Betracht, der eben causa finalis ist, und den Kausalzusammenhang des psychophysischen Mechanismus in seine Dienste nehmen kann. Auch hier kann man nicht sagen, dass erst durch den Willen der Zweck werde. Vielmehr giebt es ein Ideal, das durch die Kausalität des Willens realisiert werden soll, das aber seine vernunftnotwendige Geltung an sich hat und sie dadurch nicht verliert, dass es in einzelnen Fällen nicht realisiert ist, sie aber auch nicht erst durch die Anerkennung des Willens gewinnt.

Dasselbe Problem der Vereinigung beider Formen der Kausalität ist auch in der Philosophie der Geschichte gegeben. Hier handelt es sich darum, einmal das Verhältnis der einzelnen Persönlichkeiten zu den grossen Gemeinschaften zu verstehen, dem individuellen persönlichen wie dem sozialen Faktor gerecht zu werden, sodann aber auch einzusehen, wie die Geschichte von Ideen geleitet wird, deren Vertreter die hervorragenden Persönlichkeiten sind, wie diese Ideen mittels des Kausalzusammenhanges sich durchsetzen und so den teleologischen Charakter tragen.

Schliesslich sei noch erwähnt, dass es mir nicht bloss darauf ankam, den Zusammenhang der empirischen und metaphysischen Erkenntnisse, der empirischen Wissenschaften und der Spekulation zu betonen, sondern auch den Zusammenhang der theoretischen und praktischen Tätigkeit, die aufeinander angewiesen sind und bei einem Zwiespalt beide notleiden und verkümmen würden. So ist weder die Theorie allein das höchste Gut, noch die praktische Betätigung allein, so ist aber auch keine von Beiden nur Mittel für die Andere, sondern sie sind beide gleich notwendig und gleich berechtigt; im Grunde sind

beide Betätigungen der Vernunft und des Wollens, denn ein vernünftiges Erkennen ist geradesogut eine freie Betätigung des Geistes, wie das Realisieren der vernünftigen Zweckbegriffe durch den Willen. Auch psychologisch wird es schwerlich gelingen, das Wollen aus dem Erkennen oder das Erkennen aus dem Wollen abzuleiten. Beide Funktionen sind Funktionen des Einen Geistes, der bald nach der Einen bald nach der anderen Seite überwiegend sich betätigt, dessen sittliche Aufgabe es eben ist, stets beide Funktionen in Harmonie zu halten, dass in der intellektuellen Funktion stets das Erkennen, nicht das blosse hin und her Räsonieren gewollt und stets das Wollen vernünftig bestimmt sei.

Königsberg i. Pr. A. Dorner.

Graue, G. Wegweiser zur Selbstgewissheit der sittlichen Persönlichkeit. M. Heinsius' Nachfolger, Leipzig. 1910.

Dass die Tendenz dieser Schrift hauptsächlich gegen den modernen Skeptizismus gerichtet ist, zeigt schon der erste Teil derselben, der das Verhältnis von intellektueller und Glaubens-Gewissheit behandelt, die Tatsache anzuerkennen hat, dass die intellektuelle Forschung mehr oder minder des „Glaubens", im wissenschaftlichen Sinne des Worts, bedarf, aber die mit innerer Notwendigkeit sich bekundende Allgemeingültigkeit der menschlichen Anschauungsformen und Denkgesetze, auch der Euklidischen Geometrie, gegen die Angriffe der Skepsis verteidigt, die blosse Phänomenalität des Raumes und die völlige Unerkennbarkeit des Kantischen „Ding an sich" bestreitet und die Einheitlichkeit des nicht bloss von mechanischem und zwangsweise wirkenden, sondern auch von dynamischen Kausalitäten bewegten und getriebenen Makrokosmus mit seinem zentralen Einheitsgrunde,[1]) ebenso die Einheitlichkeit des menschlichen Mikrokosmus mit seinem Ich-Zentrum verficht und vertritt. Der zweite Teil, der die Selbstgewissheit der sittlichen Persönlichkeit und ihre Grundlagen erörtert, behauptet und begründet die Apriorität des sittllichen Bewusstseins, hält sie auch gegen den modernen „Pragmatismus", allerdings nicht streng Kantianisch, sondern mit Zugeständnissen an den Empirismus, aufrecht und zeigt zugleich, wie wir gerade durch willige Einfügung in den Dienst der sittlichen Weltordnung und rückhaltlose Hingebung an die sie tragende göttliche Macht zu immer grösserer Selbständigkeit gegenüber den Einwirkungen der Aussenwelt und zu immer festerer Selbstgewissheit gelangen. In den beiden letzten Teilen, welche die aus dem sittlichen Bewusstsein stammenden Erschütterungen dieser Gewissheit untersuchen und besprechen und die Wege zu ihrer Überwindung weisen, werden die hauptsächlichsten über den Ursprung des Bösen aufgestellten Hypothesen kritisiert, die Irrwege, auf denen man die durch Sünden- und Schuldbewusstsein hervorgerufenen Gemütserregungen bald künstlich abzuschwächen, bald zu krankhaften Steigerungen zu bringen versucht hat, gekennzeichnet und dabei namentlich gegen alle die polemisiert, die kirchlichen Interessen und Ansprüchen zu Liebe weder den wissenschaftlichen noch den religiös sittlichen Bedürfnissen und Forderungen gebührende Berücksichtigung und wirkliche Befriedigung gewähren und hierdurch nicht allein der neuzeitlichen Zweifelsucht in die Hände arbeiten, sondern auch das schädigen, was kürzlich Windelband mit vollem Recht als „das Höchste, was eigentlich erst Kultur und Geschichte . . . ausgemacht hat", bezeichnete: das Persönlichkeitsleben.

Nordhausen a. H. G. Graue.

---

[1]) Der Verfasser hat bereits 1904 in „Selbstbewusstsein und Willensfreiheit" und 1906 „zur Gestaltung eines einheitlichen Weltbildes" den seines Erachtens grossenteils durch Übertragung der mathematischen Betrachtungsweise auf die gesamte Weltanschauung entstandenen Irrtum gekennzeichnet, den zureichenden Grund ohne Weiteres immer und überall als zwingenden aufzufassen und darzustellen.

Leclère, Albert, Privat-Docent à l'Université de Berne. Pragmatisme, Modernisme, Protestantisme. Paris, Bloud, 1909. (294 S.)

L'auteur de ce livre s'est proposé de dégager le fonds de la philosophie du Modernisme catholique, dont il montre les affinités étroites avec le Protestantisme libéral, qu'il nomme le »Modernisme protestant«. Il rattache ces deux Modernismes au Pragmatisme où il lui semble voir, lorsqu'il affecte une forme idéaliste, comme la volonté de maintenir des croyances que l'intelligence désespère de pouvoir prouver; le Pragmatisme invoque, faute de mieux, pour fonder ces croyances, une sorte d'expérience intérieure qui n'est, au fond, que le sentiment; fruit d'un scepticisme intellectuel plus ou moins conscient et déclaré, le Pragmatisme pourrait être appelé »Modernisme philosophique«, puisqu'il minimise et désintellectualise la philosophie comme les Modernismes proprement dits minimisent et désintellectualisent des religions. Le doute philosophique et religieux est la vraie cause de tout Pragmatisme; la crise de l'Idéalisme, dont le succès multiforme du Pragmatisme est le symptôme, n'est pas nouvelle; l'auteur l'étudie chez Gvyau, Secrétan, Renouvier et M. Bergson. Il fait voir dans Ollé-Laprune, le cardinal Dechamp et le cardinal Newman les principaux initiateurs du mouvement moderniste catholique, qu'il étudie ensuite chez M. Blondel, le P. Laberthonnière, M. Le Roy, M. Tyrrel et M. Loisy, dont chacun représente une étape de l'évolution logique du Catholicisme vers sa propre négation dans la voie moderniste. D'après l'auteur de ce livre le »nouveau Positivisme« dont les Modernistes se félicitent d'avoir introdvit la notion, est en contradiction absolue avec la notion d'expérience scientifique, et si l'on peut trouver chez A. Comte une trace de pragmatisme, ce n'est pas là ce qui faisait la vraie valeur du Comtisme. En revanche, bien que Kant soit absolument opposé à toute croyance surnaturaliste, et qu'il n'y ait rien, chez lui, de favorable à l'»expérience religieuse« des nouveaux apologistes, ceux-ci ne font que reprendre, à leur manière, la distinction kantienne des deux raisons; ils nomment autrement la raison pratique, mais peu importe, et ils accordent le primat au succédané qu'ils donnent à celle-ci. Du Kant altéré avec du Schleiermacher, voi là le fond de leur philosophie qu'ils amalgament avec un certain relativisme scientifique plus ou moins emprunté à M. Bergson ou à M. Poincaré pour l'adopter à leur Apologétique. Mais ni la science, ni l'orthodoxie ne peuvent se satisfaire de l'emploi d'une telle méthode; bref, de toute façon le Modernisme, en dépit d'excellentes intentions, est une tentative manqueé. Un Appendice assez long, joint à ce livre, est consacré à l'étude historico-critique et compareé de toutes les théses communes au Pragmatisme et au Modernisme.

Berne. Albert Leclère.

Stern, Norbert, Dr. phil. Das Denken und sein Gegenstand. München. G. C. Steinicke. 1909. (208 S.)

Der Verfasser untersucht im ersten Kapitel seiner Arbeit den Einfluss der Sprache auf das Denken und gelangt zu dem Satze: Natur- und Denkgesetze geben sich in den Sprachgesetzen die Hand. Das individuelle Denken findet schon eine fertige Logik vor, die Denkweise, Denkart der Allgemeinheit vor und neben ihm. Einerseits muss sich das Denken nach den Forderungen der Logik richten, andererseits aber wird es stets auch den Bedürfnissen des Ich Rechnung tragen. Das Denken ist also die lebendige Synthese der subjektiv-psychologischen und der objektiv-logischen Welt. Es vereinigt Werden und Sein, tätige Bildung mit festem Begriff, Momentan-Flüchtiges und Monumental-Feststehendes.

Eine Ur-Doppeltätigkeit beherrscht — so zeigen die folgenden Kapitel — das Denken: der Trieb der Vermenschlichung der Aussenwelt und der Drang zur Verdinglichung der Innenwelt. Das heisst: der Mensch sucht alles ihm Begegnende sich menschlich ver-ständlich und zugleich dinglich gegen-ständlich zu machen. Das lebendige Gestaltungs- und das leblose Ordnungsprinzip sind die Grundtatsachen alles Denkens. Jenes macht alles persönlich und dynamisch, dieses alles unpersönlich, sachlich und statisch, feststehend. Das schaffende Denken kann nicht Vermenschlichung oder Verdinglichung sein, es ist beides.

Die im Menschen tätige Natur sucht der Verfasser sich klar zu machen, wie sie, im Lichte des Denkens betrachtet, durch Körper, Gefühl, Verstand, Teperament, Geschlecht, Alter, Klima, Sprache, Recht, Religion, Kunst, Wissenschaft sich offenbart. Ferner: wie das vernunftbegabte Denken die Nah-Natur in concreto zu einer Fern-Natur in abstracto der Logik, Mathematik, Geometrie umschafft. Die logischen Elemente, die Begriffe, sind die Fernzeichen alles Greifbar-Nahen, die Zahlen die alles rhythmisch Wiederkehrenden, Kreis und Punkt die aller sichtbaren Objekte. (In den Gestirnen sehen wir Welten zu Punkten und Kreisscheiben geworden.) Das Denken stellt sich uns als Ferntätigkeit des Sinnens dar. Alles ist nach Begriffen, Zahlen und Punkten geordnet. Der Mensch ist tatsächlich der Gesetzgeber der Natur, um mit Kant zu reden. Die Gesetzmässigkeit aber, die er den Dingen vorschreibt, ist Regelmässigkeit, die er zuerst nachschreiben musste. Grundsätze sind stets ein Extrakt aus einer Summe von Folgesätzen. Natur- und Denkgesetze sind erkannte Natur- und Denkgewohnheiten.

Für das Denken kann es nur Denkformen geben, Fernwerte alles Seins und Wirkens. Jede Zuständlichkeit wird im Denken zur Gegenständlichkeit, wird Objektivität. Auch das Ich, mit dem sich das Denken befasst, ist eine blosse Denkkategorie. Die subjektive Ichheit entspricht der objektiven Einheit. Beide sind in allem, als Produkte der Personifizierung und der Versachlichung, der Einfühlung und der Einordnung.

Das vorliegende Buch ist eine Dissertation. Man merkt es ihm wahrscheinlich an, dass der Verfasser es in seinem dritten philosophischen Semester fertiggestellt hat. Er kam vom Ingenieurfache, von der Welt harter Tatsachen her, und so darf es nicht Wunder nehmen, wenn dies amorphe empirische Material die kristallinische Ordnung der logischen Struktur hie und da stört. Das Zuviel war auch hier manchmal der Feind des Guten.

München. Norbert Stern.

Eilers, Konrad. Das Bedürfnis des Gebildeten nach einer Weltanschauung. Zwei Vorträge. Rostock, Hermann Kochs Verlag, 1909.

Als Ausgangspunkt gilt die Bildungsaufgabe der Gegenwart, welche mit dem Wachsen der wissenschaftlichen Einzelarbeit immer schwieriger geworden ist. Aber das Bedürfnis nach einem möglichst vielseitigen, allgemeinen Wissen und nach einer Aneignung aller geistigen, künstlerischen und sittlichen Bildungswerte ist da und macht sich gerade in der Gegenwart besonders lebhaft geltend. Dies wird an Beispielen aus der neueren Literatur, welche auf Weltanschauungsfragen Bezug hat, und an dem Kultus grosser Persönlichkeiten, die als Baumeister einer modernen Weltanschauung gelten können, nachgewiesen. Ebenso drängen die sozialen Verhältnisse der Gegenwart jedem Gebildeten die Weltanschauungsprobleme auf. Die Weltanschauung ist nicht nur eine Sache des Denkens, sondern vor allem auch des Gefühls und Willens. Darum hat sie eine individuelle Seite. Trotzdem gibt es vorherrschende Grundrichtungen. Dem Idealismus gehört die Zukunft. Jeder moderne, wissenschaftlich begründete Idealismus muss an Kant anknüpfen, den Kopernikus des wissenschaftlichen Denkens.

Alles Erkennen ist durch die Eigenart des menschlichen Geistes bedingt. Die Subjektivität der Erkenntnis im Sinne Kants wird durch das Bild des Spiegels und der Maschine erläutert. Verfasser hielt die erkenntniskritische Position Kants für grundlegend und versucht „von Kant aus vorwärts" zu führen. Materialismus und Spiritualismus werden abgelehnt. Der kritische Idealismus Kants wird mit dem kritischen Realismus verbunden. Verfasser erörtert nun einige Grundfragen der Weltanschauung, indem er von der unmittelbaren Gewissheit des Selbstbewusstseins ausgeht. Von hier auch geht er weiter zur erfahrbaren Wirklichkeit der Erscheinungswelt, betont die „praktische Vernunft" neben der „theoretischen", berücksichtigt ihre Zusammengehörigkeit und Wechselbeziehung und sucht durch Hervorhebung der Vollständigkeit des ästhetischen Empfindens und vor allem des religiösen Bewusstseins die Gedanken Kants weiterzuführen. Neben der Natur wird die Kunst, das sittliche Gemeinschaftsleben und die Religion in den Kreis der Weltanschauung einbegriffen, indem der menschliche

Geist in seiner Gesamtheit als verstandesmässiges Erkennen, sittliches Wollen, ästhetisches und religiöses Empfinden zum Ausgangspunkt genommen wird. Darauf wird gezeigt, wie Naturerkenntnis zustande kommt, und wie weit sie führen kann. Der Begriff Naturgesetz wird erörtert und begrenzt, das Problem des organischen Lebens und der Entwicklungsgedanke wird besprochen, wirkliches Wissen von der Hypothese scharf geschieden (Entstehung und Entwicklung des Menschen, Mensch und Tier) und die Eigenart des menschlichen Geistes aufgezeigt unter besonderer Berücksichtigung der Kunst, der Sittlichkeit und der Religion. Hierbei werden wieder Kants grundlegende Erörterungen über das sittliche Gesetz und den kategorischen Imperativ nachdrücklich gewertet. Zum Schluss wird die Selbständigkeit des religiösen Bewusstseins als eines notwendigen Bestandteils des menschlichen Gesamtgeistes vertreten. Die Selbstständigkeit der Religion wird psychologisch und empirisch-historisch an Beispielen (Tolstoy, Nietzsche, Goethe und Augustinus) nachgewiesen. Der einzelne wird auf den Weg der Erfahrung, des persönlichen Erlebens verwiesen, wobei verschiedene Anknüpfungen als möglich bezeichnet werden. Einmal die Anknüpfung an die Natur, wobei der Begriff des religiösen Wunders als innerhalb der Gesetzmässigkeit des Naturgeschehens liegend bezeichnet wird. Als zweite noch weiterführende Anknüpfung für die Religion muss der menschliche Geist, die menschliche Persönlichkeit als höchstes Produkt der Wirklichkeit gelten. In diesem Zusammenhang wird die Einzigartigkeit der geschichtlichen Persönlichkeit Christi geschildert und die Wahrheit der Religion auf ein Werturteil zurückgeführt. „Wir erleben diese Wirklichkeiten, indem wir ihren Wert für unser inneres Leben erfahren.“ Mit dem Hinweis darauf, dass die Weltanschauung des Gebildeten möglichst vielseitig, aber in sich geschlossen und einheitlich sein muss, schliesst die Erörterung ab.

Rostock. Konrad Eilers.

Müller, P. J., Professor. Kraft und Stoff im Lichte der neueren experimentellen Forschung. Leipzig. Barth, 1909. (63 S.)

Wenn Kant der Metaphysik das Vermögen abspricht, das Dasein Gottes beweisen zu können, so hat er gewiss durchaus recht. Für den blossen spekulativen Gebrauch der Vernunft bleibt eben das höchste Wesen ein blosses Ideal, ein Begriff, der die ganze menschliche Erkenntnis schliesst und krönt, dessen objektive Realität jedoch nicht apodiktisch bewiesen, freilich auch nicht widerlegt werden kann.

Verfasser von Kraft und Stoff sucht nun nach einer kritischen Beleuchtung des Monismus und Dualismus auf experimentellem, ja selbst rechnerischem Wege mit Einbeziehung der neuesten bahnbrechenden Forschungen auf dem chemisch-physikalischem Gebiete, das zu Kants Zeiten fast noch Terra incognita war, einen Indizienbeweis zu führen, der den üblichen Gottesbeweisen entschieden überlegen ist. Das Du Bois-Reymondsche Welträtsel von der Ursache der Bewegung wird dabei in ein ganz neues Licht gerückt, und dem physikalisch-chemischen Weltbilde der Monisten, in dem sich für Ethik und Ästhetik kein Platz findet, ein psychisch-theistisches zur Seite gestellt, wie es Gemüt und praktische Vernunft gebieterisch verlangen.

Zwickau. P. J. Müller.

Cyon, Elie de. Dieu et Science. Essais de Psychologie des Sciences. 1 vol. in-8°, avec deux planches hors texte et le portrait de l'auteur. Paris. Félix Alcan, Editeur. 1910. (445 P.)

Cet ouvrage est consacré à l'examen scientifique des problèmes les plus élevés de la pensée humaine, qui de tout temps ont préoccupé le monde civilisé. Les deux premiers chapitres exposent les conclusions philosophiques des recherches expérimentales sur l'origine de nos connaissances de l'espace et du temps, poursuivies par l'auteur pendant près de quarante ans, et qui ont abouti à la découverte de deux organes des sens mathématiques, situés dans le labyrinthe de l'oreille. Le 3e chapitre „Corps, âme et esprit“ est un essai de différenciation des fonctions psychique conforme aux progrès faits par la physiologie pendant le siècle dernier, depuis Flourens jusqu'à nos jours.

Après avoir éclairé les rapports entre le corps, l'âme et l'esprit et établi une nouvelle théorie de nos sensations et perceptions, l'auteur démontre l'indépendance de l'esprit humain des pures fonctions de l'âme, et formule, en ces termes son rôle dans la vie intellectuelle: Le Créateur règne et son esprit gouverne. Dans les deux chapitres suivants, consacrés â l'Evolution et au Transformisme, l'auteur analyse les causes profondes de la décadence définitive du Darwinisme, fournit les preuves de l'écroulement de l'hypothèse de la descendance simienne de l'homme et démontre la parfaite inanité de l'haeckelisme.

Dieu et l'Homme, la dernière partie de l'ouvrage, examine le problème angoissant des rapports entre la Science et la Religion. Après une enquête minutieuse, très documentée sur les conceptions religieuses et philosophiques des plus illustres créateurs des sciences physiques et biologiques modernes, depuis Priestley, Lavoisier et Cuvier jusqu'à Claude Bernard, Pasteur et Hertz, en passant par Ampère, Berzélius, Faraday, Robert Mayer et bien d'autres, l'auteur montre qu'ils étaient des croyants sincères, des chrétiens, convaincus de l'immortalité de l'âme, ou des déistes-spiritualistes, très respectueux de la religion, même quand ils ne la pratiquaient pas. La conclusion générale de l'auteur est qu'il n'existe ni antagonisme, ni incompatibilité entre les sciences naturelles et la religion révélée; elles ont la même origine et remplissent des missions analogues. La science découvre les vérités, instruit les masses et améliore les conditions de leur vie matérielle, la religion enseigne les vérités éternelles et devient ainsi l'éducatrice morale des peuples.

Les deux derniers paragraphes sont consacrés à une étude approfondie de la morale laïque et de la guerre faite à la religion, et terminent en constatant la faillite de la philosophie dite positiviste.

Paris. E. de Cyon.

Pfordten, Otto von der, Dr. Privatdozent. Konformismus. Eine Philosophie der normativen Werte. I. Teil. Theoretische Grundlegung. Heidelberg, Winter, 1910. (156 S.)

Dieses Buch will eine neue Erkenntnislehre geben, die auch die Gebiete des Ethischen und Ästhetischen umfasst, wie dies oft verlangt aber nicht versucht worden ist. Sie fusst auf den nicht apriorischen, nicht mathematischen oder exakten Wissenschaften, und will die in diesen gewonnenen normativen Werte zur Grundlage machen. Die Hauptsache ist, ein Kriterium zu finden, wodurch sich richtigere bez. der Wahrheit näher liegende Begriffe von anderen unterscheiden. Dieses wird in dem Gedanken des Wirkens auf ein Werden bez. des Regelns einer Entwicklung gefunden; kann ein lebendig wirksamer Begriff dazu dienen, so ist er eine Konformität.

Dieser Konformismus ist eine Erweiterung der in den KSt. XIII, 500 als „Vorfragen der Naturphilosophie" angezeigten naturwissenschaftlichen Erkenntnistheorie auf das ganze Gebiet der Wissenschaft, was nur durch die Zugrundelegung des Begriffs normativer Werte möglich war. Wie sich in den Geisteswissenschaften der Gedanke des Wirkens auf ein Werden durchführen lässt (Abschnitt IV), kann hier nicht kurz wiedergegeben werden, ohne zu Missdeutungen Anlass zu geben, die schon der ausführlichen Darlegung nicht fehlen werden.

Mit Kant beschäftigt sich dieser erste, grundlegende Teil sehr viel; der Konformismus stellt sich neben oder gegen den Kritizismus — je nachdem man diesen auffasst. Ist dieser nur an der Mathematik bez. dem apriorischen Erkennen orientiert, wie dies neuerdings häufiger (Külpe, Messer u. a.) zugegeben wird, dann gilt er auch nur für diese formalen, exakten Wissenschaften und nicht für das ganze Denken. Allerdings, und das wird häufig vergessen, ist dann die Idealität von Raum und Zeit nicht mehr fundiert und Kants Phänomenalismus gilt auch nur für die apriorischen Wissenschaften.

Dass aber der Apriorismus und die Sicherung der mathematischen Physik Kants Grundgedanke war, der dann erst die phänomenalistische Konstruktion nach sich zog, wird in einem eigenen, dem 7. Abschnitt über Kants Prolegomena zu zeigen unternommen. Nur wenn man Kants Kritik als eine Theorie unseres ganzen Wissens, als eine Kritik aller Vernunft — nicht nur der

„reinen“ — auffasst, ist der Grundgedanke des Konformismus gegen Kant gerichtet. Erkennen ist nur da, wo ein Seinsbegriff vorliegt, also niemals im formal-apriorischen allein. Mit der Auseinandersetzung dieser Gegensätze beschäftigt sich der 2. Abschnitt: „Zur Erkenntnislehre“ und der 6. über das Weltbild.

Im 5. Abschnitt: „Kausalität, Wechselwirkung“ versuche ich dieser meist verschmähten Kantischen Kategorie einen neuen Inhalt zu geben, der mit dem Begriff einer Dauerursache zusammenhängt.

Im letzten Abschnitt grenze ich den Konformismus gegen den Pragmatismus ab, mit dem er äusserliche Ähnlichkeit, im Wesen aber durchaus keine Übereinstimmung zeigt.

Strassburg i. E. O. v. d. Pfordten.

Schmitt, Elisabeth, Dr. Die unendlichen Modi bei Spinoza. Heidelberger Diss. 1910. Verlag G. A. Barth. Leipzig. (135 S.)

Was diese Arbeit auf Grund einer entwicklungsgeschichtlichen Untersuchung des Problems — entgegen der herrschenden Auffassung zum grossen Teil — zu zeigen sucht, ist in den Grundzügen Folgendes:

Die unendlichen Modi sollen im Spinozistischen System die vollen spezifischen Prinzipien der natura naturata bedeuten — (nach Essenz und Existenz) — die ihrer Einheit sowohl als auch ihrer Mannigfaltigkeit. Metaphysisch: vor allem — als unendliche ewige intensiv gesetzliche Potenzen von verschiedener Form — die principia individuationis, und zwar die unendlichen Modi 1. Grades die Prinzipien des einfachen Einzelmodus und damit der Zeit, der Zahl, des Masses und der existentiellen Veränderung, die Modi infiniti 2. Grades die Prinzipien des Einzelindividuums und damit auch der Vergänglichkeit und Zufälligkeit. Erkenntnistheoretisch: die fundamenta rationis, die höchsten Prinzipien aller menschlichen Erkenntnis, der Philosophie überhaupt.

Diese Lehre entwickelt sich vom kurzen Traktat an kontinuierlich über den Tract. de int. em. und Ep. XXXII hin bis zur Ethik, dem Tract. theol. pol. und einigen Briefen aus den letzten Jahren Spinozas. Allerdings zeigt sie — namentlich auf dem Gebiet der Cogitatio — beträchtliche Lücken und Unausgeglichenheiten und eine auffallende Dürftigkeit der Darstellung. Indessen lässt sich die so vorhandene Inkongruenz zwischen Durchführung und Bedeutung der Theorie vollständig aus der eigenartigen (z. T. schriftstellerischen) Entwicklung des Systems und seinen verschiedenartigen Prinzipien und Voraussetzungen erklären.

Heidelberg. E. Schmitt.

Eckertz, Erich, Dr. Nietzsche als Künstler. C. H. Becksche Verlagsbuchhandlung. München 1910. (236 S.)

Nietzsche, dessen denkerischer Bestand auf dem äussersten Flügelposten der Reihe Kant, Fichte, Schopenhauer vielfach abgewertet worden ist (besonders durch die Bücher von Riehl, Vaihinger, Richter, Simmel, Ewald), wird hier ganz auf das Nachbargebiet der Kunst verwiesen. Das starke Obwalten des Künstlerischen haben zwar schon Riehl und Simmel besonders hervorgehoben. Hier jedoch wird N.'s ganzes Schaffen unter dem Gesichtswinkel der Kunst und des Spieles betrachtet, von einer Warte aus, die N. selbst im Ecce homo erstiegen hat, wenn er sagt: „Ich kenne keine andere Art mit grossen Aufgaben zu verkehren als das Spiel“ oder ein andermal: „Wir Wagehälse des Geistes, die wir die höchste und gefährlichste Spitze des gegenwärtigen Gedankens erklettert haben, sind wir nicht eben darin Anbeter der Formen, der Töne, der Worte? Eben darum Künstler?“ Indem N. aber mit der spielerischen Vergewaltigung der Dinge allem Stoffe und aller Erfahrung entsagt, erweist er sich als Fichtes artistischer Superlativ, als Kants äusserstes Gegenspiel.

Auf dieser Grundlage erhebt sich eine dreigeteilte Darstellung des Künstlers Nietzsche; nämlich die seiner Bildlichkeit, die bei aller Fülle und Feinheit der impressionistischen Anschauung und Sprachkraft eine dingliche Gesamtheit, ein geschaffenes Wesen vermissen lässt; ferner sein Scherz, seine Possenlust, die

ihn als den spielenden Vernichter offenbart, der, mehr witzig als wissend, Kant als den Chinesen von Königsberg bezeichnet, und doch der tragische Spieler ist, mehr Hamlet als Sokrates; endlich seine Musik, die in der Sprache erklingt wie in der Klaviatur seines Denkens, auf welcher sich Umwertung als Modulationslust, Ewige Wiederkunft als Freude am Refrain offenbart, auf welcher Gleichklänge wie „Besser und Böse" zu einer Genealogie der Moral komponiert werden.

Ein weiterer Schwerpunkt des Buches ruht in der stammlichen Fundamentierung, die hier zum ersten Mal unternommen wird und die beispielsweise den starken Predigerton, das stark Ethische bei N. in der Herkunft findet, in ihr aber auch die ästhetische Freude am Vornehmen; die ferner das Lehrhafte, das ästhetische Experimentieren mit der stark didaktischen und gelehrtenhaften thüringischen Geistesart in Fühlung bringt, die Nüancenfreiheit mit Schumann und Wagner und endlich auf diesem Anfangsweg zur Heimatsart auch einen neuen Anschluss findet an den transcendentalen Idealismus Fichtes und den magischen des Novalis.

Düsseldorf. Erich Eckertz.

Eber, Heinrich. Hegels Ethik in ihrer Entwickelung bis zur Phänomenologie. Dissertation. Strassburg. 1909. (180 S.)

Dass die philosophische Forschung Hegel gegenüber eine zu Unrecht versäumte Ehrenpflicht wissenschaftlicher Behandlung nachzuholen und zu erfüllen hat, wird heute wohl von niemand mehr in Frage gestellt. Einen kleinen Teil von dieser grossen Schuld abzutragen, ist diese Studie bemüht.

Der Hauptzweck der Untersuchung wurde darin erblickt, in Hegels Gedankenwelt das langsame Heranwachsen bestimmter ethischer Prinzipien zu einem einheitlichen Systembaue in der Phänomenologie zu erfassen und ihre genetische Ursächlichkeit zu begreifen.

Wir beobachten mit steigendem Interesse die ersten selbständigen Flügelschläge dieses Geistes, der, befreit von den beengenden Fesseln der theologischen Wissenschaft, den kühnen Flug wagt hinüber in das freiere Reich der reinen Metaphysik. Diese Wandlung hat zur Folge, dass sich das ursprünglich religiöse Ideal verweltlicht zu einem rein philosophischen. Indem dieser Loslösungsprozess, der zugleich eine immer bewusstere Hinwendung zum eigenen System bedeutet, ferner sich vollzieht unter dem bestimmenden Einflusse aktuell politischer Studien, bildet sich allmählich in Hegels Ideenwelt ein bestimmter ethischer Grundbegriff heraus, der bald die herrschende Stellung in seiner Moraltheorie einnimmt. Die Allgemeinheit, das Volk, der Staat ist der Gott, dem allein unser sittliches Streben gilt, denn in ihm hat sich die „selbstbewusste Vernunft", die geistige Weltsubstanz als solche realisiert. Nicht „Egoität", wie die Zeitphilosophen meinen, sondern Universalismus, metaphysisch und ethisch, das ist des jungen Denkers zentrale Forderung.

Dieser originell gewonnene, in heisser Selbst- und Fremdkritik geläuterte und erprobte Grundgedanke ist der Konzentrationspunkt aller Reflexionen Hegels in dieser Frühzeit seiner philosophischen Arbeit, sodass wir mit gutem Rechte sagen können: Hegels Weltanschauung bis zum Abschlusse der Phänomenologie ist durchaus ethisch fundiert und koloriert. Diese Erkenntnis vermag vielleicht dem Gesamtbilde seiner geistigen Persönlichkeit, das wir bis jetzt wohl mehr nach der panlogistischen Pointe gekannt haben, einen neuen, charakteristischen Zug zu verleihen.

Indem so die verschiedenen Fäden ethischer Entwickelung, die in der Phänomenologie zu einem fertigen Systemgewebe umfassender Art sich zusammenfinden, klar und sichtbar freigelegt werden, fällt zugleich ein helles Licht auch auf eine andere, nicht minder wichtige Frage: es ist die Frage nach dem Verhältnisse Hegels in dieser Frühzeit seines philosophischen Denkens zu Kants praktischer Vernunft. Dieses Problem interessiert uns so lebhaft wie das vorhergehende; es ist mit ihm aufs innigste verknüpft und kann während dieser ganzen Periode nie von ihm getrennt werden. An Kant und seiner praktischen Vernunft bildet sich der junge Hegel zum absoluten Idealisten. Kant ist der wichtigste Baustein in seiner geistigen Entwickelung. Zunächst

positiv: indem der philosophisch interessierte Theologe die Meisterwerke des Königsbergers mit schwäbisch-zäher Kraft in sich aufnimmt und verarbeitet; dann aber vor allem negativ: indem er in leidenschaftlichem Gegensatze zu Kant und den „Reflexionsphilosophen" überhaupt — zunächst unter Schellingscher Flagge segelnd, dann auch diese preisgebend — sein wahres Selbst gewinnt und den Boden sich erkämpft, da er neue und tiefere Quellen der Erkenntnis und Wissenschaft zu graben meint.

Es ist vielleicht noch heute von einigem Wert, diese frühe, ernsthafte und scharfe Kritik eines genialen Schülers an seinem genialen Meister in Bezug auf Methode und Ergebnisse genauer kennen zu lernen.

Zabern i. Els. H. Eber.

Gross, Felix, Dr. Kant-Laien-Brevier. Berlin. 1909. Verlag von Reichl & Co. (216 S.) Das kleine Büchlein ist, wie schon sein Titel es anzeigt, nicht für die Fachgenossen, sondern für den Laien bestimmt. Als Ziel schwebte mir vor, ein Buch zu liefern, das, ohne bei seinem Leser philosophische Gelehrtheit und Geistesdressur voraussetzen zu müssen, ein wahres und inniges Verständnis nicht nur einzelner sogenannter „Lichtstrahlen", sondern des organischen Ganzen der Kantischen Weltanschauung vermitteln könnte. Sollte dieses Ziel erreicht werden, so waren zwei Bedingungen zu erfüllen: 1. mussten als Stoff nur allerlebendigste, rein-menschlich interessante Stellen und diese aus allen Gebieten des Kantischen Denkens und überall in genügender Anzahl und Vollständigkeit sich auswählen lassen; 2. musste als Form dasselbe sinnvolle Gesetz organischen Zusammenhanges, das dem System sein Leben sichert, auch sein verjüngtes Abbild wiederbeleben können. Beide Bedingungen waren leichter und vollständiger zu erfüllen, als man es von Anfang an gedacht hätte. Was die erste betrifft, konnte ich z. B. selbst aus dem dem Laien scheinbar so gänzlich unzugänglichen Gebiete der Metaphysik und transscendentalen Kritik nicht weniger als 14 Seiten der köstlichsten Stellen bringen, von welchen ich glauben möchte, dass kein wirklich heller Kopf und kein wirklich sicher treffendes Gefühl sie lesen kann ohne eine absolut wahrhafte und lebendigste Vorstellung dieser Seite der Kantischen Weltanschauung zu gewinnen und so überall. Was die zweite Bedingung der Form betrifft, so möge das hier folgende Inhaltsverzeichnis ein selbständiges Urteil darüber ermöglichen. In einem „Schlusswort" von 10 Seiten versuchte ich die reich-anschauliche Vorstellung des Kantischen Gedankenbaues, die der Leser eben aus der Lektüre der Originalstellen gewonnen, nun auch noch zu einer systematisch strafferen und abstrakt klaren Gesamtidee seiner Bedeutung für unsere ganze Kultur zu verdichten.

Inhaltsverzeichnis:

Paris. Felix Gross.

Gross, Felix, Dr. „Form" und „Materie" des Erkennens in der transscendentalen Ästhetik. Eine erkenntnistheoretische Untersuchung. Leipzig, Verlag von Johann Ambrosius Barth. 1910. (V, 100 S.)

Den Stoff der Erkenntnistheorie — die Gesamtheit unserer Bewusstseinsvorgänge — gliedert in der „Kritik der reinen Vernunft" eine doppelte Zweiteilung: die Teilung der Quellen, aus welchen unsere Erkenntnis entspringt, in Sinnlichkeit und Verstand, und die Scheidung der Elemente, aus welchen alle Erkenntnis besteht in „Form" und „Materie". Wie verhalten sich diese beiden Unterscheidungen zu einander? Im ersten Satze, der sie einführt („Einleitung" I), scheinen sie sich zunächst zu decken. „Das Erkenntnisvermögen", heisst es dort, „wird zur Ausübung erweckt durch Gegenstände, die unsere Sinne rühren, und teils von selbst Vorstellungen bewirken, teils unsere Verstandestätigkeit in Bewegung bringen, diese zu vergleichen, sie zu verknüpfen oder zu trennen, und so den rohen Stoff sinnlicher Eindrücke zu einer Erkenntnis der Gegenstände zu verarbeiten, die Erfahrung heisst." Hier sind „die Gegenstände, die unsere Sinne rühren und von selbst Vorstellungen bewirken", sowie „der rohe Stoff sinnlicher Eindrücke" (d. h. beides die Empfindungen) die Materie, die „Verstandestätigkeit", die „vergleicht, verknüpft oder trennt", die Form des Erkennens und der Unterschied „Form" und „Materie" scheint einfach daher zu stammen, dass die erste (die Empfindungen) eben aus der Sinnlichkeit, die zweite (die Verstandestätigkeit) aus dem Verstande entspringt. Dieses einfache Verhältnis wird aber im weiteren Verlaufe der Untersuchung kompliziert. In der „transscendentalen Ästhetik" schiebt sich zwischen die „Form" der ordnenden und formenden Tätigkeit und die „Materie" der zu ordnenden Empfindungen als ein drittes, neues Element die „Form der Anschauung" ein, die zwar weder geordnet wird, noch selber ordnet, aber „macht, dass geordnet werden kann". Diese „Form der Anschauung" nimmt sich das Büchlein nun zunächst als „mittleres Problem" der zu behandelnden Frage und führt nun die Untersuchung folgendermassen durch:

1. Die Kantische Ableitung der Anschauungsformen Raum und Zeit in der „Kritik" und den „Prolegomenis" wird Schritt für Schritt geprüft, als ihr immer wiederkehrender Grundfehler eine zwar historisch begreifliche aber sachlich ungerechtfertigte Identifizierung der „Sinnesempfindungen" (Empfindungen in Raum und Zeit) mit den Empfindungen überhaupt („Vitalempfindungen" Kants, wozu auch Empfindungen des Raumes und der Zeit selber, Raum- und Zeitempfindungen, gehören würden, obwohl sie nicht Sinnesempfindungen, d. h. in Raum und Zeit sind) festgestellt und gezeigt, dass als tatsächliches Resultat der Argumentation Kants nur eine wichtige, noch näher zu untersuchende Sonderstellung von Raum und Zeit als allen Wahrnehmungen und Empfindungen von Gegenständen und Vorgängen im Raume und der Zeit „zu Grunde liegende" und notwendig vorausgehende Vorstellungen, nicht aber ihr spezifischer Charakter einer „reinen (empfindungsfreien) Form" hervorgeht.

2. Der Begriff der „reinen Anschauung" ist nach 1. unbewiesen, er ist aber auch unhaltbar, weil er einer ganzen Reihe psychologischer Tatsachen, so der Existenz charakteristischer Raum- und Zeitempfindungen, den Tatsachen der Raum- und Zeitschätzung und ihrer Täuschungen, der Existenz eigentümlicher Richtungsempfindungen und der Tatsache der Dimensionen, widerspricht.

3. Die „Anschauungsformen" Raum und Zeit lassen sich mit Hilfe einer neuen Raum- und Zeittheorie auflösen in ein aposteriorisches oder Empfindungselement der Raum- und Zeitempfindungen und ein apriorisches oder Verstandeselement der transscendentalen Apperzeption, die diese Empfindungen zur Anschauung (dem eigentlichen Raum und der eigentlichen Zeit) verbindet. Der merkwürdig „formale" Charakter schon der Raum- und Zeitempfindungen, der sie zu einer solchen Verbindung zu „formaler Anschauung" geeignet macht, stellt sich dabei als dadurch bedingt heraus, dass sie nichts anderes sind als die Empfindung der Apperzeptionstätigkeit selber und zwar die Zeitempfindungen die Empfindung der reinen, die Raumempfindungen die Empfindung der mit Muskelbewegungen (beim „Durchlaufen" der Sinnesempfindungen z. B. beim

Bewegen des Auges) verbundenen Apperzeption. Aus dieser Lösung werden die Hauptfragen des Raum- und Zeitproblemes beantwortet.

4. Nach Feststellung des tatsächlichen Charakters der „Anschauungsformen“ Raum und Zeit wird der Kantische Begriff der „Form der Anschauung“ endgültig in seiner systematischen Rolle, seiner inneren und äusseren Unhaltbarkeit, aber auch seiner grossen historischen Bedeutung festgestellt.

5. Die nun sowohl sachlich als systematisch klargestellte Auflösung der „reinen Anschauungsform“ in ein stoffliches (Empfindungs-) und ein Form- (Verstandes-) Element führt schliesslich die ursprüngliche und einfache Gleichung Materie-Sinnlichkeit, Form-Verstand als einzig gerechtfertigte und überall gültige Grundunterscheidung zur Gliederung des erkenntnistheoretischen Untersuchungsmateriales in ihre Rechte zurück. Ein letzter Überblick zeigt unsere Untersuchung als ersten Teil einer vollständigen Theorie des Erkennens, deren zweiten Teil, „Form und Materie des Erkennens in der transscendentalen Analytik“, der Verfasser in nicht allzulanger Zeit zu liefern hofft.

Paris. Felix Gross.

Enriques, Fed., Professor in Bologna. Probleme der Wissenschaft übersetzt von K. Grelling. I. Teil: Wirklichkeit und Logik (S. 1—258). II. Teil: Die Grundbegriffe der Wissenschaft (S. 259—580). Teubner, Leipzig-Berlin. 1910.

Cet ouvrage est conçu dans l'esprit de la philosophie kantienne interprétée d'après un point de vue psychologique et positif. L' A. voit chez Kant moins une théorie de la connaissance, que l'on doive reproduire suivant des formules arrêtées, qu'un programme de travail, une position de problèmes qu'il y a lieu de développer d'une façon nouvelles par une analyse plus profonde des principes et des concepts scientifiques.

Par cette analyse il s'attache d'abord à critiquer l'a priori kantien, à éliminer de la science toute idée d'absolu, et à définir le rôle de l'esprit par rapport à la construction scientifique. Il en est amené à considérer la logique comme un systême d'opérations psychologiques qui suivant certaines lois tenant à la structure de l'esprit, et à ramener à cet élement à priori, à l'exclusion de tout autre, la forme des axiomes de la Géometrie et de la Mécanique, dont il fait ressortir d'autre part le contenu réel qu'ils renferment.

La critique de l'A. ne saurait s'arrêter à la formule de Kant que la possibilité de l'expérience confère une réalité objective aux conditions à priori de la pensée. En effet cette formule suppose une expérience typique rigoureuse qui ne se trouve nulle part dans la Science. Par conséquent il y a lieu de mettre en question même la réalité objective de la logique. L'A. n'a pas difficulté d'adopter une vision heraclitéenne du monde, et — puis qu'il ne saurait suivre Hegel dans son renversement de la logique ordinaire — il en est amené à considérer le problème critique de la connaissance sous une lumière nouvelle: il trouve dans la logique quelque chose qui a une réalité approximative. De ce fait il en déduit des conséquences métodologiques quant à l'emploi de la déduction dans les differentes branches de la Science.

On ne saurait rendre par un court résumé les idées de l'A., qu'il tâche d'expliquer par de nombreux exemples empruntés aux sciences mathématiques, physiques, chymiques, biologiques etc.

Les quelques mots qui précèdent suffisent cependant à faire ressortir le but général de la recherche qui est essentiellement un essai nouveau pour constituer une gnoséologie expliquant la formation et la valeur de la connaissance scientifique.

Bologna. Federigo Enriques.

Reinhold, C. Ferd., Dr. Machs Erkenntnistheorie. Darstellung und Kritik. Verlag Dr. Werner Klinkhardt. Leipzig. 1908. (215 S.)

Der erste Teil versucht eine möglichst authentische aber zusammenhängende und systematische Darstellung der in Machs Schriften gelegentlich und zerstreut auftretenden Philosophie mit besonderer Rücksicht auf das erkenntnistheoretische Problem.

Die lediglich immanente Kritik des zweiten Teils sucht zu zeigen, dass der Empfindungsmonismus (Phänomenalismus) auch in der Ausgestaltung, die Mach ihm giebt als Grundlage einer Gesamtweltanschauung, nicht haltbar ist, da es unmöglich ist, die von Mach ausserdem behaupteten funktionalen Beziehungen der Empfindungen von jenem ersten Ansatz „es giebt nichts als Empfindungen" aus verständlich oder begreiflich zu machen. Dieser Nachweis wird durch logische und psychologische Überlegungen zu führen gesucht. Die übrigen Anschauungen Machs werden gleichfalls einer kurzen kritischen Prüfung unterzogen.

München. C. F. Reinhold.

Falkenheim, Hugo; Kuno Fischer. System der Logik und Metaphysik oder Wissenschaftslehre. 3. Auflage. Heidelberg. 1909. Herausgegeben von Hugo Falkenheim.

Die vorliegende Logik Kuno Fischers ist die Neuauflage eines Werkes, dessen erstes Erscheinen noch dem Jahre 1852 angehört und das in erweiterter Bearbeitung 1865 veröffentlicht worden ist. Sein prinzipieller Standpunkt, der in beiden Auflagen der gleiche blieb, ist der des Hegelschen Systems, wie schon der Titel bezeugt; als wirksamste Vertretung der methodischen Grundgedanken Hegels auf logischem Gebiet hat es seinerzeit seinen Platz errungen, und nicht zuletzt das zunehmende Bedürfnis der Gegenwart nach erneutem eindringendem Verständnis dieser Gedankenwelt, inmitten des Vorherrschens ganz anders gearteter philosophischer Interessen, reifte in dem Verfasser vor seinem Tode der Entschluss zur Wiederherausgabe. Innerhalb dieser Gesamtrichtung aber weist seine Stellungnahme einige für seine besondere Auffassung charakteristische Züge auf. Vor Allem fällt — nicht nur vom Gesichtspunkt der „Kantstudien" aus, sondern nach der ausgesprochenen Intention Kuno Fischers — die nachdrückliche Anknüpfung an Kant ins Gewicht. Gegenüber einer Interpretation Hegels, die den transscendentalen Ausgangspunkt gänzlich beiseite liess und durch ihre einseitig ontologische Fassung der Kategorienlehre den Vorwurf des Dogmatismus hervorrief, formuliert er seine systematische Grundanschauung als „kritische Identitätsphilosophie". Er stellt die Kantische Erkenntnis von den Kategorien als den erzeugenden Bedingungen aller Erfahrung an die Spitze und entwickelt von hier aus lichtvoll die Gedankengänge, die über Fichte zu Hegels absolutem Idealismus als folgerichtigem Abschluss führen. Sein Bestreben geht recht eigentlich auf eine Durchführung der Logik, die sowohl der transscendentalen als der metaphysischen Geltung der Kategorien gerecht wird, sie einheitlich als Funktionen des Denkens und als Grundbestimmungen des Weltprozesses erfasst.

Damit verbindet sich ein weiterer Kerngedanke, der Fischers methodische Erörterungen — auch in ihren polemischen Teilen — beherrscht: seine programmatische Hervorhebung der entscheidenden Bedeutung des Entwicklungsbegriffs. Wie er ihn versteht, ist er ihm zunächst erwachsen aus der Einsicht in den notwendigen inneren Zusammenhang der Kategorien, deren dialektische Gliederung als „fortgesetzte Selbstbewegung des reinen Denkens" verstanden werden will, aus dem Gegensatze der „Begriffsentwicklung" zur „Begriffseinteilung". Aber das Problem, das sich ihm ergiebt, ist ein umfassenderes, er fordert eine universale „philosophische" Fassung des Entwicklungsbegriffs, die übergreifend das Verhältnis der dialektischen Methode der Logik zur genetischen Methode der empirischen Forschung bestimmen soll und erst in dieser Gestalt ein erschöpfendes Prinzip des wissenschaftlichen Denkens werden kann. Seine Logik giebt, wie der Schlusssatz betont, „das System des Begriffs der Entwicklung und das Organon, um sie in der Natur der Dinge zu erkennen". Die Prüfung der Philosophie Hegels nach ihrem positiven Einflusse auf die geistige Arbeit des Jahrhunderts einerseits und ihren Schranken andererseits war es, die Fischer hier zu einer Weiterbildung ihrer theoretischen Ergebnisse geführt hat; insbesondere ist auch die Erfahrung an seiner eigenen philosophischen Lebensarbeit für diese Ausprägung seiner Überzeugungen mitbestimmend gewesen.

Mein Vorwort giebt über Entstehung und Tendenz des Buches eine kurze Darlegung, wie sie der Billigung des verewigten Verfassers gewiss sein durfte.

Wenigstens in letzterem Sinne tragen auch die vorstehenden Zeilen den Charakter einer „Selbstanzeige".

München. Hugo Falkenheim.

Mühlethaler, Jacob, Dr. Die Mystik bei Schopenhauer. Alexander Duncker Verlag, Berlin 1910. (259 S.)

Der erste Teil der Arbeit stellt auf Grund einer genauen Quellenkritik und unter umfassender Berücksichtigung der Schopenhauerschen Original-Manuskripte fest, wie weit sich Schopenhauers Lektüre der mystischen Literatur des Abendlandes erstreckte. In einem folgenden Kapitel ist dann in ein paar skizzenhaften Gedankengängen des Verfassers Auffassung vom Wesen der Mystik gezeichnet. Ein weiteres Kapitel behandelt das Selbsterkenntnisproblem, da ja bekanntlich sozusagen alle mystischen Denker die Selbsterkenntnis als Grundlage für eine weitere Welterkenntnis angesehen haben. Die dabei gestreiften seltsamen Phänomene in der seelisch-geistigen Entwicklung einer Persönlichkeit, wie z. B. das Ich-Ereignis, bilden durchaus noch psychologisches Neuland. Möchten doch durch jene Hinweisungen weitere Kreise zur exakten Beobachtung und zum Nachdenken über solche Dinge angeregt werden.

Schopenhauers persönliche Stellung zur Mystik ist durch direkte Aussprüche dieses Philosophen, die zum grössten Teil bisher noch ungedruckt waren und unmittelbar den Original-Manuskripten entstammen, belegt worden. Auch die Mystiker liess der Verfasser möglichst selber zu Worte kommen, weil er sich sagt: In der Mystik spielt wie in der lyrischen Poesie die Wortgetreuheit eine Hauptrolle. Gedanklicher Inhalt und sprachlicher Ausdruck sind in ihrer Zusammengehörigkeit die wesentlichsten Kennzeichen zum tiefern Verständnis des geistigen Erlebens der einzelnen Mystiker.

Im letzten Kapitel, das an Umfang jedes andere weit übertrifft, werden die grossen Probleme der Weltanschauung, die Erkenntnistheorie, Metaphysik und Ethik betreffend, formuliert und die Schopenhauerschen Lösungsversuche denen der Mystik gegenübergestellt. Dabei hat der Verfasser, wo immer es tunlich war, durchblicken lassen, aus welcher Richtung er eine mögliche Lösung glaubt erhoffen zu können.

Nebst einem bescheidenen Beitrag zur Weltanschauungsfrage überhaupt, glauben wir in erster Linie ein paar neue Gesichtspunkte, die bisher zu wenig gewürdigt worden sind, geliefert zu haben, sodass das Verständnis jener vor genau fünfzig Jahren dahingeschiedenen einzigartigen Persönlichkeit dadurch wesentlich gefördert werden kann.

Dass in unserer Schrift auch öfters auf Kant bezug genommen werden musste, versteht sich ohne weiteres, ist doch Schopenhauer ohne Kant kaum zu denken.

Basel. Jacob Mühlethaler.

Frost, Walter, Dr., Privatdozent. Naturphilosophie I. Bd. Verlag von Barth in Leipzig. 1910. (306 S.)

Wie ist Naturphilosophie möglich? Es kann eine empirische Bearbeitung gewisser Begriffe geben (z. B. des Begriffs der Kausalität), an denen die heutige Naturwissenschaft vorübergeht. Sie geht an ihnen vorüber, weil sie ihnen nicht mit Massbestimmungen beikommen kann oder weil sie noch nicht in allen Richtungen zur Beschreibung der Natur die notwendigen Anstösse empfangen hat. Ich habe versucht, vom Begriffe der Ursache den des Anlasses und den der Wechselwirkung zu unterscheiden, indem ich diejenigen Tatsachen aufmerksam betrachtete, auf die diese Begriffe angewandt werden. Es zeigte sich mir, dass der Begriff der Ursache hauptsächlich auf Fälle angewandt wird, in denen die Erscheinungen der Natur bereits einen hohen Entwicklungsgrad haben. Hier gewinnt er seine Lebenskraft. Besitzt man ihn alsdann, so wird er in die elementarsten Erscheinungen der Natur, nicht immer mit Glück, hineingeschoben. Hier verliert er seinen konkreten Sinn und hier mussten die Schwierigkeiten entstehen, die die Machianer veranlassten, ihn ganz zu verwerfen. Es wird also notwendig, den Begriff der Ursache von dem des Gesamtzusammenhanges der Natur zu trennen. Das propter hoc ist dann empirisch vom post hoc unter-

scheidbar. — Auf ähnliche Art habe ich eine empirisch-naturphilosophische Betrachtung an die Kategorien von Täter und Tun und von Form und Stoff angeknüpft.

Daneben enthält mein Buch viele Untersuchungen über logische Probleme. Ich glaube auf meine Theorie des Verhältnisses von Grund und Folge besonders hinweisen zu dürfen. Was meinen erkenntnistheoretischen Grundstandpunkt anbetrifft, so täte ich vielleicht am richtigsten, mich einen Positivisten zu nennen.

Am meisten einer freundlichen Beachtung empfehlen aber möchte ich folgendes. Ich bin überzeugt, dass man mit der Zeit wird dahin gelangen müssen, das menschliche Geistesleben, so gut es gehen will, auch nach biologischen Gesichtspunkten zu betrachten. Es handelt sich dabei nicht um eine dogmatisch-materialistische Weltanschauung, sondern um ein methodisches Prinzip. Ich suche nun eine Synthese herzustellen zwischen diesem Prinzip der biologischen Betrachtungsweise und den überlieferten starren Begriffen und Systemen der Logik. S. 204—207; 256—261.

Gegen den heutigen Zustand und Begriff der Erkenntnistheorie polemisiere ich. Ich halte alle Erkenntnistheorie für eine, vielleicht unvermeidliche Philosophie des Anscheins, für uneigentliche Erkenntnis. Das heisst: gewisse Begriffe und Worte treten dem Menschen zusammen vor Augen, und der Mensch kann nicht umhin, irgend eine Art von vorläufiger Ordnung unter ihnen herzustellen. Dies Zusammen von Begriffen hat aber keine innere Wahrheit in sich. (Kap. V Abschn. 5—7.)

In meinem Buch ist viel von Kant die Rede. Es war dort aber nicht der Ort, seine Tiefe, die ich bewundere, und seine Bedeutung zu würdigen; ich polemisiere gegen seine erkenntnistheoretischen Gedankengänge. Einiges suche ich auf meine Art zu verstehen und mir zurecht zu legen, z. B. seine Lehre von Schema und Begriff.

Bonn. Walter Frost.

Pötschel, Walter. Jakob Sigesmund Beck und Kant. Diss.. Breslauer Genossenschafts-Buchdruckerei, Breslau 1910. (50 S.)

Vier Hauptpunkte sind es, zu denen sich nach Ansicht des Verfassers der angezeigten Arbeit die Schwierigkeiten der Kantischen theoretischen Philosophie verdichten: das Verhältnis von formaler zu transscendentaler Logik, die Lehre von der Anschauung, die Lehre vom Ding an sich und schliesslich der spezifische Begriff der Wahrheit bei Kant. Wenn auch die drei ersten Fragen nur verschiedene Seiten desselben zentralen Problems, des Wahrheitsbegriffs bei Kant, darstellen, so sind sie es, in welchen sich das zentrale Problem am Angemessensten (systematisch und historisch) für uns in die Einzelheiten verfolgen lässt, ohne dass die Kernfrage in ihrer Einheit gefährdet würde. In diesen angegebenen Schwierigkeiten, welche eben die Antriebe zur Weiterentwicklung der Kantischen Philosophie in sich enthalten, bildet Jakob Sigesmund Beck ein wichtiges Zwischenglied zwischen Kant auf der einen und Fichte und Schelling auf der andern Seite. Das Hervorgehen Fichtes aus Kant scheint so schwierig zu fassen, dass es notwendig ist, die Brücken aufzusuchen, die über den Abgrund zwischen der Kritik der reinen Vernunft und der Wissenschaftslehre hinüberführen. Reinhold, Maimon und Beck sind diese wichtigsten Brücken. Beck selbst stellt zwar seine intime Beziehung zu Kant in den Vordergrund und bemüht sich seine eigene „Standpunktslehre“ nur als selbständige Formulierung streng Kantischer Gedanken auszugeben, aber schon ist seine Standpunktslehre in den Hauptpunkten so nahe an der Wissenschaftslehre, dass Beck von Fichte selbst zur Einführung in die Wissenschaftslehre empfohlen wird.

Hinsichtlich der zuerst angeführten Frage, des Verhältnisses von formaler zu transscendentaler Logik, steht Beck im Gegensatz zu Kant. Die reine formale Logik untersteht wie die Mathematik und die Naturwissenschaft in gleichem Sinne der transscendentalen Frage. Dementsprechend wird die formale Logik zu einer sekundären, abstrahierten Disziplin. Damit beteiligt sich Beck an der Degradierung der formalen Logik, die bei dem späteren Fichte und bei Schelling schliesslich nur noch als Annex der empirischen Psychologie geführt wird.

Ein bedeutender Schritt Becks in der Vereinheitlichung und zugleich idealistischen Weiterbildung der Kantischen Philosophie bildet die Kategoriesierung der Anschauung. An die Stelle der Anschauung als Form des Gegebenen tritt eine ursprüngliche Synthesis, die in demselben Sinne wie die Kantischen Kategorien sich an der Erzeugung des Objektes beteiligt. Damit beginnt sogar die Anschauung in ihrem produktiven, konstruktiven Charakter in das Zentrum der idealistischen Objektserzeugung zu treten. Diese Rolle der Anschauung erreicht bei Schelling ihren Höhepunkt, und erst bei Hegel wird sie zurückgedrängt, übrigens aus denselben Motiven wie in der Gegenwart in Hermann Cohens „Logik der reinen Erkenntnis". Bei beiden Philosophen führt nämlich die Analyse des geometrischen Beweises zur Trennung der begrifflichen und anschaulichen Elemente. Dabei wird im Gegensatz zum Begrifflichen dem Anschaulichen der Charakter der Notwendigkeit, die Beweiskraft, abgesprochen, und die Anschauung (Konstruktion) als selbständige objektserzeugende Methode fallen gelassen.

In der Lehre vom Ding an sich wendet sich Beck ebenfalls gegen jede Gegebenheitsvorstellung, ohne aber sein Postulat der ursprünglichen Synthesis zu einer befriedigenden Deduktion des Stoffes zu verwenden. Die Erfüllung des idealistischen Programms, „das ganze Ding vor den Augen des Denkers entstehen zu lassen". (Fichte, Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre) überlässt Beck auch hier Fichte.

Kant will in seinem Erkenntnisbegriff die Forderungen der Gewissheit und der Wirklichkeit befriedigen. Im Begriffe der Möglichkeit der Erfahrung findet dieses doppelte Bestreben seinen Ausdruck. Der ontologischen Möglichkeit wird die mathematisch-naturwissenschaftliche entgegengestellt. Beck steht hier mit seiner gleichen Behandlung von Mathematik und Naturwissenschaft ganz auf Kants Seiten. Neben der Einschränkung der kategorialen Synthesen auf die Erfahrung steht nun aber das Interesse an der Ursprünglichkeit und Reinheit dieser Synthesen als Tathandlungen des Bewusstseins. Das idealistische Interesse beginnt den Erkenntnisbegriff im ontologischen Sinne zu erweitern. Aber erst bei Fichte treten an die Stelle der Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung die Bedingungen des Selbstbewusstseins.

Die Beziehungen Becks zu den ersten Weiterbildnern der Kantischen Philosophie sowie wichtige Analogien zur Entwicklung des Neukantianismus konnten wegen ihrer weitreichenden Verzweigung nur gestreift werden, und es war nötig, zunächst das Thema „Jakob Sigismund Beck und Kant" gesondert zu behandeln.

Breslau. W. Pötschel.

Alberti, Herbert, Dr. Die Grundlagen des Systems Spinozas im Lichte der Kritischen Philosophie und der modernen Mathematik. Borna-Leipzig, Robert Noske, 1910. (81 S.).

Die Arbeit sucht einen Beitrag zur adäquaten Beurteilung Spinozas zu liefern. Angeregt durch eine Prüfungsarbeit über die Methode Spinozas, deren Thema der ehem. Leipziger Professor Dr. Heinze gestellt hatte, forschte der Verfasser nach einer tieferen Einsicht, welche nur durch eine Grundbeziehung zu Kant geliefert werden konnte. Es ergab sich, dass die Transscendentalphilosophie den Weg zum richtigen Verständnis Spinozas weisen muss.

Da nun in der geometrischen Methode das Wesen des Spinozismus erkannt werden soll, wird zunächst über den Begriff der „Freien Mathematik" referiert, als einer reinen Vernunftwissenschaft „der geordneten schöpferischen Verknüpfung und Trennung". Jedes systematische Wissen bedarf ihrer zur Grundlegung, also auch die Erfahrung. Aber Kant und in modifizierter Weise die moderne Transscendentalphilosophie halten die Euklidische Geometrie für grundstiftend. Demgegenüber wird hier die transscendentale Gleichwertigkeit aller möglichen Geometrien erwiesen, nicht auf Grund eines ‚Ding-an-sich-Dogmatismus', sondern unter Aufdeckung jenes unendlich vielfachen Zwiespaltes in unserer Erfahrung, welcher sich nur im „Endlichen" asymptotisch der Möglich-

keit einer eindeutigen Natur nähert, wie sie Kant und die ihm sich anschliessenden neueren Philosophen als Erfahrung der „Euklidischen Wesen" gelehrt haben.

Spinozas System liegt eine Erkenntnistheorie zu grunde, welche diese Theorie über das Wesen der Mathematik und Erfahrung implicite vorausnimmt. Wie die Geometrie die Mathematik der gegenständlichen Erfahrung ist, so tritt Spinozas System mit den Anspruche auf, die Mathematik der wahren Erfahrung zu sein. Mit Hülfe dieser These werden im Weiteren die Grundlagen (Definitionen) und der Grundbau des Systems einer Revision unterzogen und dabei besonders der Attributbegriff, sowie der scheinbare Zwiespalt zwischen den Modi infiniti und finiti behandelt.

Eine besondere Färbung erhält die Arbeit durch ihre Einkleidung in eine ausführlichere Stellungnahme zu dem Werke Erhardts „Die Philosophie Spinozas im Lichte der Kritik", Leipzig 1908.

Zwickau. H. Alberti.

Lowtzky, Fanny. Dr. „Studien zur Erkenntnistheorie" (Rickerts Lehre über die logische Struktur der Naturwissenschaft und Geschichte). Borna-Leipzig 1910. (156 S.)

Als Ausgangspunkt der Erkenntnistheorie, welcher Rickerts Anschauungen über die Natur- und Geschichtswissenschaften bestimmt, dient für Rickert die Überzeugung, dass die Wirklichkeit absolut irrationell ist. Wir können die Wirklichkeit unmittelbar erleben, aber wissen können wir nichts von ihr. Alles, was Wissen genannt wird, kann auf vollständig autonome Urteile in Bezug auf die Wirklichkeit zurückgeführt werden, diese Urteile aber sagen von der Wirklichkeit selbst nichts aus. Dementsprechend geben uns die zwei Hauptzweige der Wissenschaft, die Natur- und die Geschichtswissenschaften, gar kein Wissen von der Wirklichkeit: die Wirklichkeit existiert an und für sich, so wie auch die Wissenschaften an und für sich existieren. Der Begriff der Wahrheit ist aus demselben Grund vollständig autonom und beruht nicht auf dem Begriff des Wirklichen. Im Gegenteil: begrifflich geht der erstere Begriff dem letzteren voraus. Die Wahrheit ist ein selbständiger menschlicher Wert, wie das Gute oder das Schöne. Wer nach diesem Wert strebt, kann in seinen Besitz gelangen, wenn er sich gewissen Normen unterwirft. Man würde aber in einem grossen Irrtum befangen sein, wenn man glauben wollte, es gelänge durch die Annahme dieser Normen tiefer in die Wirklichkeit einzudringen. Das Einzige, was man erzielen kann, ist das Recht zu der Behauptung, dass man seine höchste sittliche Pflicht erfüllt hat. Rickert zeigt einen Weg in die Wirklichkeit einzudringen: man soll möglichst viel von ihr erleben. Zwar wird man dabei in der Wirklichkeit keine strenge Ordnung und Gesetzmässigkeit finden, im Gegenteil: man wird immer mehr und mehr über die Ungesetzmässigkeit und Unordnung erstaunen müssen.

Das sind Rickerts Grundideen, kurz zusammengefasst. Für uns steht es ausser Zweifel, dass diese Ideen mit dem Namen Skeptizismus zu bezeichnen sind. Man kann nicht zugeben, dass unsere Urteile vollständig autonom sind. Wenn die Wirklichkeit nur auf dem Wege der unmittelbaren Erlebnisse erkannt werden könnte, die heutzutage existierende Wissenschaft dagegen uns blosse Schemen gäbe, so müsste ein Philosoph, der vor die Alternative gestellt würde, diesen oder jenen Weg zu wählen, dem ersteren den Vorzug geben.

Rickerts Berufung auf Kant ist unberechtigt. Kants Satz, dass der Verstand der Natur die Gesetze vorschreibt, berechtigt nicht zu einem teleologischen Standpunkt.

Coppet. F. Lowtzky.

Mitteilungen.

Eine neue Ausgabe der Kr. d. r. V.[1])

Der Insel-Verlag zu Leipzig bereitet für das Jahr 1911 eine von Dr. F. Ohmann in Bonn zu besorgende Neuausgabe der „Kritik der reinen Vernunft" vor. Es wird ein diplomatischer Abdruck der ersten Auflage, unter Ausmerzung der offenkundigen Druckfehler, gegeben werden, in einem Ergänzungsband die Abweichungen der zweiten Auflage und textkritische Anmerkungen. Die Ausgabe, deren Auflage beschränkt sein wird, soll auch in der äusseren Ausstattung ein möglichst getreues Bild des Originals bieten.

[1]) Auf Wunsch des Inselverlags bringen wir vorstehende Voranzeige, der s. Z. eine ausführlichere Selbstanzeige des Herrn Herausgebers folgen wird.

D. Red.

Erklärung.

Dass ich Sprangers Aufsatz „W. von Humboldt und Kant" nicht benutzt habe (vgl. seine Besprechung meiner Schrift über W. von H.s Sprachphilosophie hier XIV, 286 f.), erklärt sich einmal daraus, dass ich, als das betreffende Heft der Kantstudien (XIII, 1) ausgegeben wurde (25.3.08), mich nach Neuerscheinungen nicht mehr umsah: meine Arbeit ist am 6. 6. 08 an den Herausgeber des Arch. f. d. ges. Psych. abgegangen. Sp.s Abhandlung Hist. Zschr. 100 wird nicht vor seiner eben genannten erschienen sein. Gedruckt ist mein Heft Ende Sept. 08, von Spr.s Buche erfuhr ich nicht vor Ende Okt.

Überhaupt aber hat mir eine historische Aufarbeitung vollkommen ferngelegen. Ich habe hauptsächlich für die geschrieben, die zu wissen begehren, wie H. die sprachlichen Tatsachen angefasst, und wie weit er auf ihrer Grundlage seine Theorien entwickelt hat. (Für sie ist auch der Sonderabdruck gemacht worden, da ihnen das Archiv vielfach nicht zur Hand ist.) Mein erster Satz heisst: „Wilhelm von Humboldts Sprachphilosophie beruht in weiterem Umfange auf der Beurteilung von Tatsachen, als man gemeinhin anzunehmen pflegt". Weiterhin habe ich die tatsächlichen Grundlagen nicht bloss nach Möglichkeit hervorgezogen, sondern hier und da als solche bezeichnet (z. B. S. 14 = Archiv 13, 154 u. S. 23 = 163), und ich bin bei Besprechung der Methode (S. 45 = 185 ff) noch einmal nachdrücklich auf die klarbewusste Induktion bei H. zurückgekommen. Also, es war mein Bestreben, H.s Studien in einer konzentrierten und übersichtlichen Darstellung — auch mit geflissentlicher, wenn gleich nicht ausgesprochener Betonung des für die heutige Arbeit Wesentlichen — dem modernen Tatsachenforscher vorzuführen, damit er eine Orientierung finde, sei es für sein Urteil, dem ich absichtlich nicht vorgreife, sei es für weiteres Fragen an H.s Werke selbst. Von diesem Standpunkte aus hat sich mir auch notwendig meine Disposition ergeben. Schliesslich habe ich am Ende meiner Arbeit in aller Kürze einige Dinge zusammengestellt, die — teils heute weitgehend aufgeklärt, teils vielseitigster Bearbeitung noch harrend — als Tatsachen die Gegenwart interessieren. Hier hat meine Arbeit ihren Lebensnerv. Das „rein Philosophische" dagegen habe ich nur kurz und prägnant behandelt, soweit es zur Aufklärung von H.s Theorien für den heutigen Sprachforscher dienen kann und soweit es mich nicht zu sehr von meinem Wege entfernte; ich verwende dazu den 7. Teil meiner Arbeit, etwa 7 Seiten — genau soviel wie zur Erörterung der Methode.[1])

[1]) Selbstverständlich werde ich aber jederzeit eine Ergänzung dazu, namentlich wenn sie zu dem bemerkten Zwecke nützt, dankbar aufnehmen.

Ich kann übrigens jederzeit nachweisen, dass ich dem, der über sprachliche Probleme heute irgend nachdenken will, manches biete, was er bei Haym (den ich keineswegs geringschätze) nicht findet (so u. a. über Agglutination, Einverleibung, Sprachcharakter, Sprachideal).

Leipzig, 16. Okt. 09. **Moritz Scheinert.**

Entgegnung.

Es ist mir angenehm, über die eigentliche Absicht der Publikation des Herrn Scheinert hier etwas Näheres zu hören. Historische Zwecke also verfolgt der Verfasser nicht; dann wundert es mich, dass er über Humboldt schreibt. Er wendet sich doch an die, die zu wissen begehren, wie Humboldt die sprachlichen Tatsachen angefasst hat. Dass der Verfasser in Wahrheit auf seinen 55 Seiten nicht auf die Tatsachen einzugehen vermag, auf denen Humboldts Sprachphilosophie beruht, habe ich ihm verständigerweise nicht übel genommen. Er behandelt durchaus die Sprachphilosophie (vgl. Titel); diese aber in den wichtigen Punkten unzulänglich. Ich weiss sehr wohl, dass Herr Scheinert meine Untersuchungen noch nicht benutzen konnte; aber ich habe auf sie verwiesen, um zu belegen, dass mein Urteil auf eigner Sachkenntnis beruht.

Charlottenburg. **Eduard Spranger.**

IV. Internationaler Kongress für Philosophie.

Unter dem hohen Patronate S. M. des Königs von Italien.

Bologna, März-April 1911.

Nach dem Heidelberger Beschluss vom September 1908 wird sich der IV., unter dem hohen Patronate S. M. des Königs von Italien stehende, Internationale Kongress für Philosophie während der Osterfeiertage 1911 in Bologna versammeln. Der Unterzeichnete, welcher mit der Vorbereitung dieses Kongresses beauftragt wurde, richtet die Einladung zur Teilnahme an alle, die sich für die philosophischen Probleme interessieren, so dass die verschiedensten Gedankenrichtungen sich dort vertreten werden und einer freien und fruchtbaren Diskussion nichts im Wege steht. Die Tätigkeit des Kongresses wird sich in allgemeinen Sitzungen entwickeln, denen man, durch Einladung einiger hervorragenden Vertreter der Wissenschaft, mehr Ausdehnung wie vorher geben will, und in Sektionssitzungen. Die allgemeinen Sitzungen werden zu Vorträgen und Diskussionen verwendet, deren vorläufiges Programm hier angedeutet ist: Vorträge von S. Arrhenius, G. Barzellotti, E. Boutroux, R. Eucken, P. Langevin, W. Ostwald, H. Poincaré, A. Riehl, F. C. S. Schiller, H. v. Seeliger, G. F. Stout, F. Tocco, W. Windelband. Diskussion über „La tâche actuelle de la Philosophie générale" von H. Bergson. Erwiderung von A. Chiappelli. Diskussion über „Les jugements de valeur et les jugements de realité" von E. Durkheim. Die Sektionen werden die folgenden sein: 1. Allgemeine Philosophie und Metaphysik. 2. Geschichte der Philosophie. 3. Logik und Wissenschaftstheorie. 4. Moral. 5. Religionsphilosophie. 6. Rechtsphilosophie. 7. Ästhetik und Kritikmethodik. 8. Psychologie. Die Mitteilungen für den Kongress müssen vor dem 1. Januar 1911 an das Sekretariat (Bologna, Piazza Calderini 2) gesandt werden, damit die Einführenden der Sektionen deren Zulassung beurteilen und für den Druck und die vorläufige Verteilung an die Mitglieder des Kongresses sorgen, so dass die Diskussionen rascher und vorteilhafter von Statten gehen können. Mitteilungen, so wie Diskussionen erfolgen in den vier Sprachen: Deutsch, Englisch, Französisch, Italienisch. Die Einschreibegebühr beträgt 25 Franken.

Bologna. **F. Enriques.**

Wir bringen die vorstehende Einladung gerne zum Abdruck. Auf dem ongresse, an dem jeder philosophisch Interessierte teilnehmen kann, wird voraussichtlich auch die Kant-Gesellschaft vertreten sein. Mitglieder und Freunde nserer Gesellschaft dürften sich also aller Voraussicht nach leicht auch auf diesem nächsten Kongresse zusammenfinden hönnen. Die Red.

Karl Gebert †.

Ende Mai laufenden Jahres setzte der Tod einem einsamen Philosophenleben ein Ziel, dem des Münchener Privatgelehrten Dr. phil. Karl Gebert aus Löffingen in Baden, der in Meran, im 50. Lebensjahre stehend, einem Herzleiden erlag.

Gebert hatte bei Windelband in Strassburg mit einer Schrift über die Theorie vom Existenzialsatze; später wandte er sich der Kantischen Philosophie zu und zählte zu den ältern Mitgliedern der Kantgesellschaft; den Lesern dieser Blätter dürfte eine Abhandlung Bruno Bauchs,[1]) welche sich eingehend auch mit der Broschüre Geberts „Der Katholizismus und die Entwicklung des Geisteslebens" (Lampart, Augsburg 1905) beschäftigte, erinnerlich sein. Von schwächlicher Konstitution, brachte Gebert das Opfer seiner Gesundheit dem heissen Bemühen um die Synthese der ihm von Jugend an teuren katholischen Religion und Weltanschauung mit dem Kantianismus, für dessen ethisches Ideal er glühende Begeisterung hegte. Selbst mit grosser kritischer Schärfe begabt, führte er mittels zahlreicher Abhandlungen in wissenschaftlichen Zeitschriften (XX. Jahrhundert, Beilage zur Münchener Allgemeinen Zeitung und Beilage der Münch. Neuest. Nachrichten, Deutscher Merkur, Zeitschr. f. Religion und Geisteskultur u. a.) unentwegt den Kampf nach verschiedenen Fronten, gegen Monismus, Rationalismus und überspannten Nietzscheanismus einerseits und gegen den ihm unchristlich, unsittlich und kulturfeindlich erscheinenden Ultramontanismus andererseits.

Die Religion ist ihm ein durch die mystische Grundanlage des Menschen ermöglichtes inneres Erlebnis; die kirchliche Ausdeutung desselben durch Dogmen erschien ihm lediglich als ein Derivat, als ein Sekundäres. (Hierin berührte sich seine Auffassung mit der der Neukantischen Schule in Frankreich, mit der eines Blondel, Le Roy u. a.) Die kirchliche Autorität ist ihm eine, „zum religiösen Leben und Denken lediglich anregende, der innern geistigen Verarbeitung aber völlige Freiheit belastende, die das Handeln aus religiöser Gesinnung heraus möglich sein lässt." Die Kirche ist lediglich ein Institut, das sich „die Pflege religiös-sittlichen Lebens und die Anleitung anderer hierzu zur Aufgabe macht", also nicht eine Anstalt, von welcher irgend welcher geistige Zwang auszugehen hat, sondern eine Anstalt im Reiche dienender Liebe, wo der Höchste der Diener aller ist. In dem mystisch veranlagten Innern nun liegen die unzerstörbaren Wurzeln der Religion; im Gefühl erlebt der Mensch die Einheit mit dem unendlichen All, mit der Gottheit; doch muss es, soll es nicht lediglich wertlose quietistische Schwärmerei und Beschauung zeitigen, sondern vielmehr auf den Höhen der Kultur sich rechtfertigen, im sittlich religiösen Bewusstsein verankert werden. Dadurch erst wird die wahre Annäherung an jenes Ideal der mit voller innern Freiheit ausgestatteten Persönlichkeit erreicht, das der Stifter der christlichen Religion den Menschen vorgelebt, Immanuel Kant aber durch seine Begründung der ethischen Autonomie ihnen zurückerobert hat.

v. Liel, Mitglied der Kantgesellschaft.

[1]) Kant in neuer ultramontan- und liberal-katholischen Beleuchtung (Bd. XIII, S. 32 ff.).

Kantgesellschaft.

A. Neueingetretene Jahresmitglieder für das Jahr 1910.

Lic. Dr. Boelcke, Dresden-Blasewitz, Deutsche Kaiserallee 39.
Nicolai Boldyreff, St. Petersburg, Krestowski ostrow, Morskoi prospekt 1.
Stud. litt. class. D. E. Bosselaar jr., Utrecht, Bleyenburgkade 41.
Professor Dr. Jonas Cohn, Freiburg i. B., Talstrasse 62.
Dr. Hans Ehrenberg, Heidelberg, Anlage 49.
Oberlehrer Arthur Ely, Stettin, Wilhelmstrasse 23.
Dr. Enno Enkelstroth, Ammendorf bei Halle a. S., Schachtstrasse 3.
Dr. Hugo Falkenheim, München, Franz Josefstrasse 15.
Dr. phil. Feyer, am Realgymnasium in Chemnitz.
A. Gerhardt, Pfarrer in Altsorge bei Driesen.
Fräulein M. Hellin, Wisch (Vogesen).
Privatdozent Dr. Günther Jacoby, Greifswald; vom 15. Sept. an: Research-Fellow in philosophy at Harvard-University, Cambridge (Mass.)U. S. A.
Bernhard Ihringer, Karlsruhe i. B., Kriegsstrasse 137.
Major a. D. L. Kade, Coburg, Brückenallee.
Dr. phil. Hans Keller, Chemnitz—Altendorf, Weststrasse 110.
Dr. Gerhardt Kip, Neuenhaus in Hannover.
Prof. Dr. Leers, Eisleben.
Privatdozent Dr. Paul Linke, Jena, Westendstrasse 2a.
Oberstabsarzt Dr. Lippelt, Braunschweig, Theaterwall 18.
Professor Dr. Anton Marty, an der Deutschen Universität in Prag II, Mariengasse 35.
Cand. ling. orient. Emil Mauring, St. Petersburg, Bolschaja Puschkarskaja 58a,
Dr. Alfred Menzel, Kiel, Beselerallee 68.
Privatgelehrter Dr. phil. Wilhelm Metzger, Freiburg i. B., Sedanstrasse 12.
Dr. med. et phil. Georg Moskiewicz, Breslau, Charlottenstrasse 12.
Dr. phil. Berta Mugdan, Breslau, Kaiser Wilhelmstrasse 39.
Realgymnasialdirektor Prof. Dr. Nath, Pankow bei Berlin.
Dr. Fr. Ohmann, Bonn, Kurfürstenstrasse 55.
Bankdirektor Freiherr v. Pechmann, München, Bayrische Handelsbank, Maffeistrasse.
Professor Dr. Igino Petrone, Neapel, R. Universitá.
Professor Dr. H. Planer, Arnstadt i. Thür., Gehrenerstrasse 11a.
Dr. Swetomir Ristitsch, Belgrad, Popa Luka Strasse 25.
Dr. M. Rubinstein, Moskau, Powarskaja, Trubnikowsky 36, Wohnung 4.
Dr. Arnold Ruge, Heidelberg, Obere Neckarstrasse 13.
Hauptmann a. D. Dr. jur. Schnell, Berlin NW 52, Rathenowerstrasse 2.
Sanitätsrat Dr. Seiffart, Nordhausen a. Harz.
Dr. Fritz Taubert, Oberarzt an der Prov. Heilanstalt Lauenburg, Pommern.
Prof. Dr. Karl Vorländer, Solingen.
Professor Dr. K. Weidel, am Kloster U. L. Fr. zu Magdeburg.
Dr. Heinrich Wiegershausen, Bendorf a. Rh., Hauptstrasse 76.
Stadtbibliothek Aachen.
Lyceum Hoseanum, Braunsberg i. Ostpr.
Bibliothek des Philosophischen Seminars der Universität Breslau. (Adresse: Kgl. Seminaraufseher Wolter).
Bibliothek des Evangelisch-theologischen Seminars (Stift) in Tübingen.

Dr. Hugo Bergmann, Beamter der k. k. Universitätsbibliothek, Prag VII, Baumgarten 102.
Dr. W. Bieganski, Primärarzt am allgemeinen Krankenhaus, Czenstochau (Russ. Polen), Teatralnaja 32.

Privatdozent Dr. Max Brahn, Leipzig, Waldstrasse 56.
Professor Benedetto Croce, Senatore del Regno, Neapel, Via Atri 23.
Professor Dr. Franz Erhardt, Universität Rostock, Lloydstrasse 9.
August J. Giss, Boulder, Colorado U. S. A.
Rechtsanwalt Willi Goldberg, Charlottenburg 4, Waitzstrasse 32
Privatdozent Dr. Heinrich Gomperz, Wien XII, Grünbergstrasse .25.
Rechtsanwalt Dr. Richard Grasshoff, Berlin W. 57, Bülowstrasse 21.
Dr. P. Haeberlin, Privatdozent a. d. Universität Basel, Binningen b. Basel (Schweiz).
Privatdozent Dr. phil. u. jur. Emil Hammacher, Bonn, Koenigstrasse 34.
Frau Eduard von Hartmann, Berlin W., Würzburgerstrasse 12.
Privatdozent Dr. Nicolai Hartmann, Marburg a.Lahn, Ockershäuser Allee 13.
Dr. Heinz Heimsoeth, Marburg a. L., Lutherstrasse 6.
Direktor Siegfried Hirschberg, München, Herzogspitalstrasse 14.
Rechtsanwalt Dr. G. Hollander, Berlin, Monbijouplatz 4.
Geheimer Schulrat Hermann Jaeger, Offenbach a. M.
Justizrat Siegfried Katz, Rechtsanwalt u. Notar, Charlottenburg, Leibnizstr. 60.
Direktor Max Kern, in Fa. Gebr. Hüffer, Lodz (Russland), Wólczanska 243.
Oberlehrer Kurt Kesseler, Thorn.
Hermann Graf von Keyserling, Rayküll bei Rappel (Estland).
Kgl. Provinzialschulrat Professor Lambeck, Berlin W. 30, Eisenacherstr. 21.
Schriftsteller Samuel Lublinski, Weimar, Amalienstr. 29.
Dr. J. G. Meyer, Finkenau bei Coburg.
Privatier Josef Müller, Lodz, Ziegelstr. 87.
Dr. med. Robert Müllerheim, Berlin W., Burggrafenstrasse 6.
Fabrikdirektor Richard Pinthus, i. Fa. Albert Fabian, Berlin W., Kurfürstenstrasse 110.
Kaufmann Alfred Pippel, Lodz, Nawrot No. 2.
Geheimer Regierungsrat Prof. Dr. Johannes Rehmke, Universität Greifswald.
Stadt- u. Kreisschulinspektor Dr. Arnold Reimann, Berlin W. 57, Winterfeldstrasse 25.
Dr. Karl von Roretz, Assistent der k. k. Hofbibliothek, Wien III/2, Marxergasse 17.
Pfarrer O. Saurbier, Hohenebra bei Sondershausen.
Dr. Ferdinand Jakob Schmidt, Direktor der Margaretenschule, Berlin O. 27, Ifflandstrasse 11.
Professor Dr. Richard von Schubert-Soldern, Görz, Corso F. G. 89.
Professor Dr. Gerhard von Schulze Gaevernitz, Freiburg i. B., Schwaighofstrasse 9.
Dr. Wilhelm Sesemann, Marburg a. L., Am Roten Berge 26.
Dr. Wladyslaw Tatarkiewicz, Warschau, Wiejska 17.
Professor Frank Thilly, Ithaka, New-York, Cornell University.
Schulrat Robert Waeber, Schmargendorf b. Berlin, Marienbaderstrasse 1—2
Loge Victoria in Berlin (Vertreter: Sanitätsrat Dr. Paul Rosenberg, Berlin Kurfürstendamm 219).

B. Neuangemeldete Mitglieder für das Jahr 1911.

Dr. A. Brotherus, Helsingfors, Fabrikstrasse.
Dr. Rudolf Eisler, Wien II, Schüttelstrasse 19a.
Kgl. Universitätsbibliothek Erlangen (Oberbibliothekar Dr. Zucker).
Biblioteca Filosofica, Florenz, Piazza Donatello 5 (Direttore: E. Amendola).
Professor Dr. Karl Joël, Universität Basel.
Dr. M. Kronenberg, Berlin W., Margaretenstrasse 13.
Professor Dr. Hugo Spitzer, Graz, Richard Wagner-Gasse 27.
Oberlehrer Dr. Paul Wüst, Düsseldorf-Grafenberg, Burgmüllerstrasse 23.

Fünftes Preisausschreiben der „Kantgesellschaft".

Durch die verständnisvolle Munifizenz mehrerer Freunde der „Kantgesellschaft" ist diese in den Stand gesetzt, wiederum ein neues Preisausschreiben zu erlassen, zu welchem Herr Geheimer Regierungsrat Professor Dr. J. Imelmann in Berlin den ersten Preis von 1500 M. gestiftet hat. Zur Gewährung eines zweiten Preises von 1000 M., sowie zur Deckung der Kosten haben ausserdem folgende Mitglieder der Kantgesellschaft beigesteuert: Herr Stadtrat a. D. Professor Dr. Walter Simon in Königsberg i. Pr., Ehrenbürger letzterer Stadt und Ehrenmitglied der Kantgesellschaft, Herr Arthur von Gwinner, Direktor der Deutschen Bank in Berlin, Herr Dr. Ludwig Jaffé in Berlin, Herr Dr. jur. Robert Faber, Verlagsbuchhändler in Magdeburg, Herr Direktor Professor Dr. Edmund von Lippmann in Halle a. S., Herr Hans Prager in Wien.

Das Thema dieses fünften Preisausschreibens lautet:

Kants Begriff der Wahrheit und seine Bedeutung für die erkenntnistheoretischen Fragen der Gegenwart.

Das Problem der Wahrheit, die Frage nach dem Inhalt und Wert des Wahrheitsbegriffes, sowie ev. nach seinen verschiedenen Arten ist in den letzten Jahren stark in den Vordergrund des philosophischen Interesses getreten, sowohl in Deutschland als im Ausland. Es ist daher an der Zeit, Kants Begriff der Wahrheit neu zu untersuchen oder vielmehr überhaupt erst zu untersuchen; denn dieser Begriff ist weder in den grösseren Werken über Kant eingehend

genug erörtert worden, noch gibt es bis jetzt über ihn eine eigene Monographie. Es bedarf daher einer, aus den ersten Quellen geschöpften, gründlichen und umfassenden Untersuchung darüber, welche Rolle dieser Begriff in Kants Philosophie spiele. Eine notwendige Vorarbeit hierzu ist eine möglichst vollständige Sammlung, Sichtung, und Vergleichung aller Stellen, in welchen Kant den Begriff der Wahrheit (und verwandte Begriffe) verwendet. Doch würde eine solche äusserliche Aufzählung allein nicht zum Ziele führen: es erhebt sich vielmehr die wichtige Frage, ob nicht Kant durch die innere Konsequenz seines Kritizismus zu einem neuen Wahrheitsbegriff getrieben worden sei, ohne zu dessen ausdrücklicher Formulierung zu gelangen. Es muss auch untersucht werden, ob Kants Wahrheitsbegriff, wie er in der Kritik der reinen Vernunft enthalten ist, überhaupt ein einheitlicher ist, ferner ob er in den späteren Schriften festgehalten oder etwa erweitert wird. Indem Kants Wahrheitsbegriff mit den Hauptbegriffen seiner Lehre in organische Verbindung gebracht werden soll, ist die ganze Kantische Erkenntnistheorie an diesem Begriff, so zu sagen, neu aufzureihen.

Diese historische Untersuchung soll die Grundlage bilden für die kritische Prüfung des Kantischen Wahrheitsbegriffes, und diese kritische Untersuchung seines Wertes für uns Heutige wird von selbst dazu führen, den Wahrheitsbegriff in den modernen erkenntnistheoretischen Richtungen zu verfolgen und mit demjenigen Kants kritisch zu vergleichen. Die bedeutenderen erkenntnistheoretischen Strömungen Deutschlands und des Auslandes sollen in Bezug auf ihren Wahrheitsbegriff geprüft werden. Es sollen dabei sowohl diejenigen neueren Untersuchungen des Begriffes der Wahrheit berücksichtigt werden, welche sich auf das naturwissenschaftliche und das historische Erkennen beziehen, als diejenigen, welche die metaphysischen Begriffe und die religiösen Vorstellungen betreffen. Dabei wird die Erörterung der

Frage, welche Bedeutung die Kantische Philosophie und ihr Wahrheitsbegriff für unsere heutige Problemlage auf diesen Gebieten haben kann, den natürlichen Abschluss der ganzen Untersuchung bilden, deren Hauptresultate zuletzt in kurzen Thesen zusammengefasst werden sollen. Auch wenn ein Bearbeiter zu dem Resultat gelangen sollte, dass Kants Wahrheitsbegriff heute nicht mehr genügt, sondern umzubilden oder durch einen anderen zu ersetzen sei, soll dies kein Hinderniss der Prämiierung bilden, da nur der rein wissenschaftliche Wert der Arbeit entscheidend sein wird.

Für die Bewerbung an diesem Preisausschreiben gelten folgende Bestimmungen:

1. Die Bewerbungsschriften sind an das „Kuratorium der Universität Halle a. S.“ einzusenden.
2. Die Ablieferungsfrift läuft bis zum 22. April 1913.
3. Jede Arbeit ist mit einem Motto zu versehen. Name und Adresse des Verfassers dürfen nur in geschlossenem Kouvert beigefügt werden, das mit dem gleichen Motto zu überschreiben ist.
4. Nur deutlich hergestellte Manuskripte werden berücksichtigt. Jeder Arbeit ist ein Verzeichnis der benutzten Litteratur, sowie eine Inhaltsangabe beizufügen.
5. Die Blätter des Manuskripts müssen paginiert und mit Rand versehen sein. Nur die Vorderseite der Blätter sollte beschrieben werden. Das Manuskript kann aus losen Blättern in einer mit Bändern versehenen Mappe bestehen.
6. Die Arbeiten müssen in deutscher Sprache abgefasst sein.
7. Preisrichter sind:

   Geheimer Hofrat Professor Dr. Otto Liebmann in Jena,
   Professor Dr. Richard Falckenberg in Erlangen,
   Professor Dr. Paul Menzer in Halle a. S.

8. Der erste Preis beträgt 1500 Mk., der zweite 1000 Mk. Sind mehrere Arbeiten des ersten Preises würdig, so erhalten sie die Gesamtsumme von 2500 Mk. zu gleichen Teilen. Ist keine des ersten Preises würdige Arbeit eingelaufen, sind eventuell aber mehrere des zweiten Preises würdig, so können zwei Arbeiten je 1000 Mk. erhalten und eine dritte eventuell noch 500 Mk. Ist keine der eingelaufenen Arbeiten eines Preises würdig, so erfolgt neue Ausschreibung.
9. Zurückziehung einer eingelieferten Bewerbungsschrift ist nicht gestattet.
10. Die Verkündigung der Preiserteilung findet spätestens 22. April 1914 statt und wird in den „Kantstudien" veröffentlicht.
11. Die Redaktion der „Kantstudien" ist berechtigt, aber nicht verpflichtet, preisgekrönte Arbeiten in ihrer Zeitschrift (oder in den zugehörigen „Ergänzungsheften") abzudrucken. Macht die Redaktion der „Kantstudien" von diesem Recht keinen Gebrauch, so bleiben die preisgekrönten Arbeiten Eigentum ihrer Verfasser.
12. Nichtgekrönte Arbeiten werden durch den Geschäftsführer der Kantgesellschaft dem zurückgegeben, der sich als Verfasser nach dem Urteil des genannten Geschäftsführers genügend legitimiert. Nicht zurückgeforderte Arbeiten werden nach Verlauf eines Jahres, am 22. April 1915, samt dem zugehörigen uneröffneten Kouvert vernichtet.

Halle a. S., im Juli 1910.
(Reichardtstr. 15.)

Der Geschäftsführer der „Kantgesellschaft".
Professor Dr. H. Vaihinger.

Exemplare dieses Preissausschreibens versendet auf Wunsch im Auftrag der Kantgesellschaft gratis und franko Herr Dr. ***Arthur Liebert,*** *Berlin W. 15, Fasanenstrasse 48.*

Die ersten sechs Jahre der Kantgesellschaft.[1]

1. Allgemeines.

Die Kantgesellschaft ist gelegentlich der hundertsten Wiederkehr des Todestages Kants (12. Februar 1904) von Freunden der Kantischen Philosophie gegründet worden mit dem Zweck, „das Studium der Kantischen Philosophie zu fördern und zu verbreiten". Die konstituierende Versammlung fand statt am 22. April 1904 (Kants Geburtstag), in welcher die Statuten beschlossen worden sind. Die Gesellschaft ist in das Vereinsregister eingetragen worden. Nach den Statuten ist dauernder Vorstand der jeweilige Kurator der Universität Halle, z. Z. Geheimer Ober-Regierungsrat Meyer. Dem Verwaltungsausschuss, dem früher auch der dann nach Berlin berufene Geh.-Rat Prof. Dr. Riehl, sowie die unterdessen verstorbenen Proff. Busse und Ebbinghaus angehört haben, besteht z. Z. aus Prof. Dr. Meumann, Prof. Dr. Menzer, Geh. Rat Prof. Dr. Stammler, Geh. Rat Direktor der Univ.-Bibl. Dr. Gerhard, Geh. Rat Dr. Lehmann, sowie aus dem Unterzeichneten, der seit 6 Jahren das Amt des Geschäftsführers bekleidet hat. Die Kantgesellschaft wird im Personalverzeichnis der Universität Halle-Wittenberg geführt. Die Gesellschaft hat teils Dauermitglieder, welche einen einmaligen Beitrag bezahlen, der zur Kantstiftung verwendet wird, teils Jahresmitglieder, welche einen jährlichen Beitrag von 20 M. entrichten.

2. Kantstiftung.

Dieser aus den Beiträgen von ca. 350 Dauermitgliedern errichtete Fond betrug am 12. Februar 1904 bei der hundertjährigen Kantfeier **10000** M. Bis zum 22. April 1904, zum Tage der konstituierenden Versammlung, war der Fond auf **15000** M. gestiegen. Ein Jahr darauf, am 22. April 1905, hatte sich der Fond wiederum um 10000 Mark vermehrt und war auf **25000** M. gestiegen. Der Fond beträgt jetzt **32530** M. Der Fond ist der Universität Halle als Eigentum überwiesen worden und wird von derselben verwaltet. Die Zinsen werden der Kantgesellschaft zu deren Zwecken eingehändigt und betrugen im vergangenem Jahre 1112 M.

---

[1]) Kurzer Bericht, erstattet auf Veranlassung des Vorstandes der Kantgesellschaft Herrn Geh. Ober.-Reg.-Rat Meyer, Kurator der Universität Halle, an das Königl. Preuss. Kultusministerium.

3. Jahresmitglieder.

Die Zahl der Jahresmitglieder betrug in den Jahren:

		Summe der Jahresbeiträge
1904:	79	M. 1580
1905:	102	M. 2040
1906:	118	M. 2360
1907:	154	M. 3080
1908:	191	M. 3820
1909:	246	M. 4920

In diesem laufenden Jahr 1910 ist die Zahl der Jahresmitglieder bis jetzt auf 300 gestiegen, sodass die Jahresbeiträge nunmehr 6000 M. betragen. In Anbetracht der Höhe des Jahresbeitrags (20 M.) ist diese Zahl sehr beträchtlich, denn andere Gesellschaften nehmen erheblich weniger Jahresbeitrag, so z. B. die Goethegesellschaft 10 M., bieten dafür freilich auch viel weniger als die Kantgesellschaft. Denn deren Jahresmitglieder erhalten gratis und franko zugesandt nicht nur die „Kantstudien" (jährlich vier Hefte im Umfang von ca. 30 Bogen, welche im Buchhandel 12 M. kosten), sondern auch die dazu gehörigen Ergänzungshefte (jährlich etwa vier im Umfang von ca. 25 bis 33 Bogen, welche im Buchhandel ca. 10 bis 15 M. kosten) und ausserdem noch von jetzt ab auch die „Neudrucke seltener philosophischer Werke des 18. u. 19. Jahrhunderts", wovon voraussichtlich jährlich ein Band im Wert von 4 bis 6 M. geliefert werden wird.

4. „Kantstudien" nebst Ergänzungsheften.

Als hauptsächliches Mittel, um ihren Zweck zu erreichen, „das Studium der Kantischen Philosophie zu fördern und zu verbreiten", betrachtet die Kantgesellschaft in erster Linie die Unterstützung der Zeitschrift „Kantstudien", welche jetzt von dem Universitäts-Professor Dr. Bauch in Halle, unter Mitwirkung des Unterzeichneten, herausgegeben werden. Um den „Kantstudien" ein grösseres Schwergewicht zu geben, sind noch seit dem Jahre 1906 Ergänzungshefte zu denselben eingerichtet worden. Jedes Ergänzungsheft enthält eine grössere abgeschlossene Abhandlung für sich. Eine Übersicht über die Tätigkeit der Kantgesellschaft nach dieser Seite hin gibt folgende Tabelle:

1904: Kantstudien Bd. IX (578 S.), darin das grosse Festheft zu Kants Todestag 12. Februar 1904 (350 Seiten nebst vier Abbildungen). Sonderdruck des Festhefts als Festschrift u. d. T. „Zu Kants Gedächtnis".

1905: Kantstudien Bd. X (600 S.), darin ein eigenes Festheft zu Schillers hundertstem Todestag, das ebenfalls als eigene Festschrift erschienen ist u. d. T. „Schiller als Philosoph und seine Beziehungen zu Kant". (166 S. und 3 Abbildungen.)

1906: Kantstudien Bd. XI (495 S.) und dazu Ergänzungsheft 1 bis 3 (296 S.) (von Guttmann, Oesterreich und Döring).

1907: Kantstudien Bd. XII (474 S.) und dazu Ergänzungsheft 4 bis 7 (492 S.) (von Kertz, Fischer, Aicher und Dreyer).

1908: Kantstudien Bd. XIII (518 S.) und dazu Ergänzungsheft 8 bis 11 (477 S.) (von O'Sullivan, Rademaker, Amrhein und Müller-Braunschweig).

1909: Kantstudien Bd. XIV (578 S.) und dazu Ergänzungsheft 12 bis 15 (486 S.) (von Bache, Kremer, Ernst, Hessen).

An Honoraren für die Mitarbeiter an den **Kantstudien**, deren Herstellungskosten die Firma Reuther & Reichard in Berlin trägt, haben wir folgende Summen gezahlt;

1904:	791 M.
1905:	1170 M.
1906:	1062 M.
1907:	966 M.
1908:	917 M.
1909:	1225 M.

Für die Herstellung und Herausgabe der obenerwähnten **Ergänzungshefte**, deren Herstellungskosten die Kantgesellschaft selbst trägt, haben wir ausgegeben:

1906:	1339 M.
1907:	2308 M.
1908:	2068 M.
1909:	2279 M.

In den Bänden der „Kantstudien" Nr. IX bis XIV, die wir auf diese Weise unterstützt haben, haben wir ausserdem noch 15 Porträts von Kant und Kantianern u. s. w. veröffentlicht, für die wir im Ganzen ausgegeben haben: 441 M.

5. Neudrucke.

Auf Anregung von Prof. Menzer-Halle veranstaltet die Kantgesellschaft „Neudrucke seltener philosophischer Werke des 18. und 19. Jahrhunderts", welche zum Verständnis der Kantischen Philosophie und ihrer Geschichte dienen. Es handelt sich dabei um wichtige Dokumente der Geschichte der Philosophie, welche aus dem Buchhandel verschwunden sind, deren Studium aber doch unentbehrlich ist. 1. Band: Aenesidemus von G. Ernst Schulze (1792). Erscheint Ende 1909.

6. Sonstige Veranstaltungen.

Von sonstigen Veranstaltungen, welche die Kantgesellschaft getroffen hat, seien folgende erwähnt:

1. Beisteuer zum Druck der Dissertation im Jahre 1905: 254 M.
2. Verteilung der „Kantstudien" an Institute und Bibliotheken: in Heidelberg, Halle, Graz, Jena, Tübingen, Rostock, Marburg. Auslagen hierfür: 509 M.
3. Delegation des Redakteurs der Kantstudien, Universitätsprofessor Dr. Bauch, nach Heidelberg zum Internationalen philosophischen Kongress: 150 M.
4. Ernennung des Stadtrat a. D. Professor Dr. Walter Simon in Königsberg i. Pr., Ehrenbürger dieser Stadt, zum Ehrenmitglied, welcher der Kantgesellschaft und den „Kantstudien" im Ganzen die Summe von 7200 M. gewidmet hat.
5. Schaffung eines Dispositionsfonds: Bis jetzt 2600 M.
6. Ehrengabe an den verantwortlichen Herausgeber der Kantstudien, Prof. Dr. Bauch, nach erfolgreicher fünfjähriger Schriftleitung: 500 M.
7. Veranstaltung einer Stammler-Ehrung zum 22. April 1909 und Beitrag zu einer von demselben zu stellenden Preisaufgabe: 242 M.

7. Ausschreibung von Preisaufgaben.

Durch öffentliche Ausschreibung geeigneter Preisaufgaben glaubt die Kantgesellschaft ganz besonders die Wissenschaft im Allgemeinen und ihre Zwecke im Besonderen fördern zu können. Es sind bis jetzt folgende Preisaufgaben ausgeschrieben worden:

1. **Kant-Aristoteles-Preisaufgabe:** „*Kants Begriff der Erkenntnis verglichen mit dem des Aristoteles*". I. Preis: 600 M., II. Preis: 400 M. (gestiftet von der Kantgesellschaft selbst). Themasteller: Prof. Dr. Riehl. Preisrichter: die Proff. Riehl, Heinze, Vaihinger. Preisträger: Dr. Sentroul, Dr. Aicher.

2. **Walter Simon-Preisaufgabe:** „*Das Problem der Theodicee in der Philosophie und Literatur des XVIII. Jahrhunderts mit besonderer Rücksicht auf Kant und Schiller*". I. Preis: 1000 M., II. Preis: in Form eines Accessitpreises ebenfalls 1000 M., III. Preis: 300 M. (gestiftet von Professor Dr. Walter Simon in Königsberg i. Pr.). Themasteller: Prof. Dr. Walter Simon. Preisrichter: die Proff. Natorp, Ziegler, Menzer. Preisträger: Dr. Kremer, Dr. Lempp, Dr. Wegener.

3. **Karl Güttler-Preisaufgabe:** „*Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Hegels und Herbarts Zeiten in Deutschland gemacht hat?*" I. Preis: 1000 M., II. Preis: 600 M. (gestiftet von Professor Dr. Karl Güttler in München). Themasteller: Prof. Dr. Güttler. Preisrichter: Die Proff. Riehl, Stumpf, Külpe.

4. **Rudolf Stammler-Preisaufgabe:** „*Das Rechtsgefühl erkenntniskritisch und psychologisch untersucht, in der Geschichte der Rechtsphilosophie bis zum ersten Auftreten verfolgt und in seiner Bedeutung für die Theorie und Praxis des heutigen Rechts dargelegt*". I. Preis: 1500 M., II. Preis: 800 M. (gestiftet von Schülern, Freunden und Verehrern Stammlers im Verein mit der Kantgesellschaft). Themasteller: Prof. Dr. Stammler. Preisrichter: die Proff. Stammler, Huber, Natorp.

5. **Fünfte Preisaufgabe:** „*Kants Begriff der Wahrheit und seine Bedeutung für die erkenntnistheoretischen Fragen der Gegenwart.* I. Preis: 1500 M., II. Preis: 1000 M. (gestiftet von Geh.-Rat Prof. Dr. Imelmann, Stadtrat a. D. Prof. Dr. Walter Simon, Ehrenmitglied der Kantgesellschaft, Direktor Dr. von Gwinner, Dr. Jaffé, Dr. jur. Faber, Prof. Dr. v. Lippmann, H. Prager). Themasteller: Prof. Dr. Vaihinger. Preisrichter: Die Proff. Liebmann, Falckenberg, Menzer.

Eine kurze Geschichte der Kantgesellschaft befindet sich in dem Buche von Dr. Franz Jünemann, Gymnasialoberlehrer in Neisse: „Kantiana. Vier Aufsätze zur Kantforschung und Kantkritik nebst einem Anhange". Leipzig, E. Demme, 1909, S. 91—97.

Halle a. S., im Juni 1910.

Der Geschäftsführer der Kantgesellschaft.

H. Vaihinger.





Aug. Stadler

August Stadler

geb. am 24. August 1850; gest. am 16. Mai 1910.

Ein Nachruf

von

Hermann Cohen.

Der Nachruf auf einen Gelehrten muss vor Allem dem Menschen gelten, zumal wenn der Gelehrte von Jugend auf alle Seiten des Menschtums in sich auszubilden bestrebt war. Nur der Freund, der ein Menschenalter mit ihm verbunden war, kann daher einigermassen mit gerechtem Urteil über ihn berichten. Deshalb konnte ich, durfte ich der Aufforderung mich nicht versagen, in dieser Zeitschrift, die er selbst gefördert hat, den Dank der Fachgenossen ihm auszusprechen, wie ich denn auch schon zu seinem Leichenbegängnis gefahren war, um in der Hausandacht den Seinigen in Familie und Freundschaft den Dank der Wissenschaft darzubringen.

Aber ich rede hier nicht allein als Fachgenosse, noch auch nur als Freund, sondern zugleich als derjenige, der die ersten literarischen Schritte des Heimgegangenen begleitet und geleitet hat. Wenn ich nun auch der Ältere bin, der den Verlust des jüngeren Genossen zu beklagen hat, so ist doch die Komplikation mit meinem eigenen Leben und Streben, in dessen literarischen Beginn die Anknüpfung meiner Verbindung mit ihm fällt, schwer zu vermeiden; schwer zu vermeiden daher auch die Berührung meines eigenen Schicksals in meiner literarischen und in dem Umkreis meiner Lehrtätigkeit. Indessen dürfte mir doch wohl auch in dieser weiteren Beziehung das Benefiz des Alters zuzubilligen sein: wo ich urteilen muss, auch ermahnen zu dürfen, damit der Nachruf auf einen Toten zugleich ein Weckruf werde für die Lebenden und vollends für die Jünger unserer Wissenschaft.

Es war im April 1872, als August Stadler nach Berlin zu mir kam, mit einem Briefe seines Züricher Lehrers Albert Lange, der ihn zu weiterer philosophischer Unterweisung an mich dirigierte. „Kants Theorie der Erfahrung" war ein halbes Jahr vorher erschienen, und im Unterschied und Gegensatz zu fast allen damaligen Fachgenossen in Amt und Würden, hatte dieser Mann mit seiner Freiheit von unwürdigen Vorurteilen, welche alsbald ebensosehr das deutsche Geistesleben, wie die deutsche Gesittung gefährden sollten, dieses Buches und seines Autors sich angelegentlich angenommen, und seiner Wärme und Energie, seiner Klarheit und Wahrhaftigkeit habe ich es neben dem Wohlwollen der damaligen Kollegen zu danken, dass ich zu einer Lehrtätigkeit auf einem deutschen Katheder gekommen bin. Zunächst aber musste Lange den jungen Stadler mir zu privater Unterweisung empfehlen, die jedoch durch eine zufällige Fügung sogleich eine Erweiterung erfahren konnte.

Zu derselben Zeit nämlich war nach Berlin ein junger Amerikaner an die soeben gegründete „Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums" herübergekommen, Felix Adler, der spätere Gründer der „Gesellschaft für ethische Kultur". Er mochte wohl auch das Bedürfnis empfinden, den philosophischen Unterricht, den er damals nach Trendelenburgs Tode an der Berliner Universität geniessen konnte, privatim zu ergänzen, und so wandte er sich an Steinthal, ob dieser ihm zu einem philosophischen Unterricht verhelfen könnte. Steinthal, der mein Lehrer in Sprachpsychologie und vergleichender Mythologie war, hatte sich auch für die ersten Schicksale meiner akademischen Bewerbungen in eifriger Teilnahme interessiert, und so kam ihm diese Bitte sehr willkommen, um mir wenigstens privatim einen philosophischen Lehrkurs einzurichten; denn mit Adler traten alsbald mehrere Studierende aus dieser Lehranstalt diesem Zirkel bei, in den ich nunmehr Stadler aufnehmen konnte. Auch junge Ärzte hörten von dieser privaten Einrichtung, in welcher die Kritik der reinen Vernunft emsig gelesen und in einem zwanglosen Konversatorium möglichst gründlich durchgesprochen wurde. Auch der später in Marburg dozierende Mathematiker Benno Klein war ihm beigetreten. Zuerst waren es zweimal je vier Stunden, später sogar je sechs, in welchen dieser auf nahezu zehn Personen angewachsene Kreis sich wöchentlich versammelte; und diese Vereinbarung erhielt sich drei Semester hindurch, bis ich endlich nach Marburg gehen durfte.

Frau Stadtpräsident Pestalozzi, die Schwester Stadlers, hat die Güte gehabt, aus seinen damaligen Briefen an seine Eltern eine Stelle auszuschreiben, die ich für sein eigenes Urteil charakteristisch halte. Er schreibt im November 1872 an den Vater: „Der Zufall sucht uns nicht auf, bleiben wir an den Ort gebannt, wie die Blumen, so fällt mancher Regentropfen, der uns erfrischen könnte, an uns vorüber. Um ihn zu erhaschen, müssen wir uns drehen und bewegen. Mich hat nun endlich einer recht schön auf die Lippen getroffen und ich habe nicht gesäumt, ihn zu verschlucken. Es hat sich nämlich gezeigt, dass der Privatgelehrte, Dr. Cohen, an welchen mich Lange empfohlen hatte, gerade der Mann war, dessen ich auf jenem Standpunkt bedurfte und wie ich ihn besser gar nicht wünschen könnte.“ Er schreibt nun weiter, wie er sich dem Studium Kants mit Eifer hingiebt und wie er dadurch seine Lebensarbeit zu begründen hofft.

Hier muss ich nun erst über den Menschen berichten. Poetisch, wie er in solchem Bilde über das damalige Privatissimum berichtet, so war überhaupt seine ganze Erscheinung, von jugendlicher Bescheidenheit und doch in einem reifen Erblühen. Freilich hatte er sich schon bei diesem ersten Eintritt in die Welt sein soziales Milieu mit einer imponierenden Sicherheit eingerichtet. Er war der Sohn, der einzige Sohn angesehener Eltern, einer alten Züricher Familie, deren Lebensführung bei aller Schlichtheit durchaus nicht eng war. Ich selbst habe Jahrzehnte hindurch ihre Gastfreundschaft genossen, und an dem biederen, in jeder Hinsicht tüchtigen und gediegenen, gütigen und lauteren Vater, wie an der feinsinnigen, ebenso für alles Schöne, wie für alles frei Protestantische tief interessierten, liebenswürdigen Mutter bei jedem Beginn der Ferienreise in die Schweiz mich erfreuen dürfen. Den Lebensberuf des Vaters, das Baufach, hatte auch der Sohn zunächst erstrebt, und es war Gottfried Semper, bei dem er zwei Jahre hindurch am Züricher Polytechnikum studiert hatte. Die Vorlesungen Langes an der Universität hatten ihn dann für die Philosophie gewonnen; aber die polytechnischen Studien und insbesondere der Vorblick auf das praktische Baufach hatten sein jugendliches Milieu über das eines Studierenden hinaus erweitert, und so kam mir damals, wenn ich mit freudigem Stolze auf diesen Schüler blickte, der Gedanke, ob er bei aller seiner pünktlichsten Gründlichkeit, seinem strengen Fleisse und rein wissenschaftlichen Eifer nicht dennoch mehr zum Weltmann, und zwar zum Staats-

mann im tiefsten Sinne des Wortes wahrhaft berufen sei als zum Kathedergelehrten.

Zunächst aber galt es, das Doktorat vorzubereiten, und so konnte ich ihm mein erstes Thema zu einer Doktorarbeit geben. Es spricht gewiss schon dies für ihn, dass ich es wagen konnte, das damals eben aufgekommene Problem zur Bearbeitung ihm anzuraten, welches den grossen Namen Darwins trug.

Nur seiner ausgebreiteten naturwissenschaftlichen Bildung und seinen vielseitigen klaren und sicheren Kenntnissen konnte es möglich werden, dieses schon damals grosse Material in kurzer Zeit sich anzueignen und in logischer Überschau zu beherrschen. So erkannte und durchdrang er den Zusammenhang in den Problemen des Organismus und des Stoffwechsels für die Einheit des Individuums, für den Begriff des Lebens. Und zugleich erkannte er den methodischen Zusammenhang und den Unterschied in dem Begriffe des Lebens mit und von dem Begriffe der mechanischen Bewegung und der Einheit des materiellen Punktes im System der Bewegung.

Für die Kantische Terminologie kam hier zunächst das Problem des Grenzbegriffs zu seiner Fruchtbarkeit. Und mit dem Grenzbegriff kam der Begriff der transscendentalen Idee zur Deckung. Aber hinzu trat der Nachweis, dass die Idee die allgemeine Bedeutung des Zwecks zu vertreten hat, und dass somit die Lehre von den transscendentalen Ideen, welche die Kritik der reinen Vernunft enthält, ergänzt wird durch die Kritik der Urteilskraft in ihrer Lehre von der objektiven formalen Zweckmässigkeit.

Mit grosser Deutlichkeit und Bestimmtheit zeigt Stadler hier, wie sehr die methodische Grundtendenz Darwins genauer, als dieser selbst es vermochte, durch Kant vertreten und bestimmt wird. Übrigens hat er nicht unterlassen, auf Mängel im Ausdruck und in der Durchführung des Gedankens hinzuweisen, welche bei Kant noch vorhanden waren.

Diese Schrift war in der Vorrede vom November 1873 datiert, und sie erschien in demselben Verlage, der auch „Kants Theorie der Erfahrung“ auf Empfehlung Steinthals übernommen hatte. Aber schon im Spätsommer hatte er sie mir vorgelegt, indem er mich dazu in meiner Anhaltischen Vaterstadt Coswig besuchte. Mit welchem erstaunlichen Fleisse und mit welcher die höchsten Erfolge versprechenden Reife war diese Schrift, die einen

dauernden Wert behält, zu Stande gekommen. Etwa ein Jahr vorher hatten seine tieferen Studien über Kant erst begonnen, und jetzt zeigte sich schon eine uneingeschränkte sichere Beherrschung des gesamten einschlägigen Quellenmaterials, verbunden mit einer weiten Überschau über diese schwierigen sachlichen Probleme. Wäre er damals in der Enge und Strenge dieser Studien verblieben, wie anders würde sich dann sein Leben entwickelt haben.

Aber gegen eine solche Beschränkung seines Horizontes und seines Arbeitsgebietes widersetzte sich die Vielseitigkeit seines gelehrten Wesens und vollends die weltmännische Art seiner Persönlichkeit. So kam es, dass er zunächst zwar noch in Berlin verblieb, um zuvörderst seine mathematischen, physikalischen und naturwissenschaftlichen Studien überhaupt zu erweitern — so hörte er bei Du Bois-Reymond beide Teile der Physiologie, und bei Helmholtz mathematische Physik und Akustik —, zugleich aber auch gewann er Zutritt zu den Vorlesungen von Geheimrat Engel, in dessen statistischem Seminar, um in der politischen Ökonomie Orientierung zu erlangen.

Nachdem sein Buch über „Kants Teleologie und ihre erkenntnistheoretische Bedeutung“ von der philosophischen Fakultät der Universität Zürich 1874 als Dissertation zur Erlangung des philosophischen Doktors angenommen worden war, entwickelt er in einem Briefe an den Vater seine weiteren Pläne: „1. Nicht vor 26 Jahren dozieren; dann Privatdozent . . . womöglich in Zürich. Die konstruktive Zweckmässigkeit dieses Luftschlosses brauche ich nicht zu begründen, ebensowenig die selbstverständliche Folgerung, die nächsten zwei Jahre wieder im Auslande zuzubringen. Die Frage ist nur, wie und wo.“ Schon in diesem Briefe stellt er London in nähere Erwägung. „London und England überhaupt ist für Philosophie ein äusserst fruchtbares Gebiet. Namentlich stehen dort Logik und Naturphilosophie in höchster Blüte.“ In der Tat war ja soeben das Lehrbuch der theoretischen Physik von Thomson und Tait in deutscher Übersetzung durch Helmholtz erschienen. Es war daher keineswegs allein oder vorwiegend etwa die Rücksicht auf Mill, welche die englische Logik im Vorteil erscheinen liess. Aber es war zugleich wohl sein alter polytechnischer Sinn, der ihn nach England hinzog, wo er zwei Jahre verblieb, bis er im Januar 1877 heimkehrte, um sich am Eidgenössischen Polytechnikum als Privatdozent für Philosophie und Pädagogik zu habilitieren.

Schon hierin und hierbei ist ein wichtiger Schritt in seinem Lebensgange zu bemerken. Sicherlich war es die eigenartige, gleichsam zunftgenossenschaftliche Pietät seines altbürgerlichen Wesens, die ihn mitbewogen haben mag, an das Polytechnikum zu gehen, dem er seine eigene Ausbildung in der Grundlage verdankte; und nicht minder auch die Absicht, bei den Technikern Lust und Freude an gediegener allgemeiner, daher philosophischer Bildung zu erwecken, und durch die eigene Tätigkeit ihnen diese Möglichkeit zu verschaffen. Aber es spielen doch noch andere Motive mit, deren Andeutung eine allgemeinere Bedeutung haben dürfte.

Man kannte in seiner Vaterstadt bereits sowohl die fachmännische Tüchtigkeit, wie die ungewöhnliche allgemeine Bildung dieses jungen Mitbürgers; und man kannte nicht minder seinen altererbten patriotischen Sinn und Eifer, wie nicht minder aber auch seinen Stolz und seine vornehme Zurückhaltung für eine Bewerbung in seiner Vaterstadt: man versäumte aber, bei den mancherlei Vakanzen, die auf dem philosophischen Lehrstuhl an der Universität eintraten, ihn heranzuziehen, während die Besetzungen bisweilen mit Kräften erfolgten, die nicht mehr, die weniger aufzuweisen hatten, als von ihm bereits vorlag, und zumal im Austausch der gelehrten Unterhaltungen unverkennbar zu Tage trat. Denn es war nachgerade stadtbekannt, wie durchaus bewandert und ergiebig sich Stadler ebenso in der Unterhaltung mit dem Chemiker und dem Physiker, wie mit dem Physiologen und dem Gehirnanatomen, wie andererseits auch mit dem Nationalökonomen und dem historischen Politiker tagtäglich erwies. Und es war nicht minder bekannt, einer wie grossen Schätzung und tiefen Anerkennung er bei Gottfried Keller und bei Arnold Böcklin genoss, die beide ebensosehr die gelehrte Kenntnis, wie die ästhetische Bildung des frühreifen Mannes mit dem besonnenen, scharfen und klaren Urteil zu schätzen verstanden, und für ihren täglichen Umgang genossen. Es war weithin bekannt geworden, wie sehr dieser ganze Kreis hervorragender Naturforscher und humanistischer Gelehrter durch die philosophische Belehrung gefördert wurde, welche Stadler in gesellschaftlicher Freigiebigkeit bei diesen abendlichen Zusammenkünften über alle methodischen Fragen der Forschung und des Wissens in anspruchsloser Offenheit und Gründlichkeit zu spenden vermochte. — Im Jahre 1892 ist er zum Professor für Philosophie und Pädagogik am Polytechnikum ernannt worden.

Eine entscheidende Tat haben wir jedoch noch gar nicht verzeichnet, welche vor seiner Übersiedelung nach London vollbracht wurde. Die Vorrede zu den „Grundsätzen der reinen Erkenntnistheorie in der Kantischen Philosophie. Kritische Darstellung," ist vom Oktober 1875 datiert. Diese Arbeit bildet ihrer Aufgabe gemäss den Höhepunkt in seinen der Wiederherstellung der Kantischen Philosophie gewidmeten Schriften. Wenn schon „Kants Teleologie und ihre erkenntnistheoretische Bedeutung" durch die Genauigkeit der Untersuchung, wie durch die sachliche methodische Beleuchtung eine erstaunliche Reife zeigte, so trat in dieser neuen Schrift, die nur zwei Jahre später erschien, eine kritische Selbständigkeit gegenüber der Kantischen Methodik zu den früheren Vorzügen hinzu. Die Vorrede spricht es aus, dass die Schrift von der Unterscheidung ausgeht, welche in „Kants Theorie der Erfahrung" zwischen dem *a priori* in „metaphysischer" und in „transscendentaler" Bedeutung gemacht worden war. Auf dieser Unterscheidung beruht das ganze Reformwerk, welches ich selbst, wie alle meine Mitarbeiter, der Wiederentdeckung der systematischen Grundgedanken Kants gewidmet haben. Und damit ist für die gesamte Methodik Kants der Schwerpunkt in die synthetischen Grundsätze gelegt. So hat auch Stadler in dieser Schrift, wie es schon der Titel besagt, den Grundsätzen die eigentliche Bedeutung und Geltung des *a priori* zuerkannt, und Schwankungen gegenüber, die er noch bei mir fand, mit deutlicher Bestimmtheit geltend gemacht.

Indessen sind es einerseits noch Ansichten über die formale Logik, welche das Durchgreifen der Urteile vermittelst der Kategorien auf die Grundsätze hemmen, teils sind es besonders die Reste des metaphysischen *a priori*, welche hier noch in der transscendentalen Apperception hängen geblieben sind, die eine radikalere Umgestaltung der gesamten systematischen Methodik verhindert haben. Die transscendentale Apperception gilt hier noch nicht vorzüglich als die Einheit der synthetischen Grundsätze, sondern vielmehr als die „Einheitsfunktion" des Bewusstseins. Und so bleibt es bei der Bedeutung der transscendentalen Apperception als der Einheit des Bewusstseins. Damit aber bleibt der Ertrag beeinträchtigt, den die Unterscheidung zwischen dem transscendentalen und dem metaphysischen *a priori* als die eigentliche Kernfrucht erzielte.

Es hängt damit zusammen, dass diese Schrift bei aller Freiheit der Rekonstruktion, welche ihre Disposition darlegte, dennoch in der Hauptsache bei den Kantischen Grundlagen stehen blieb. Man erkennt dies mit aller Deutlichkeit an dem vierten Grundsatze, der eine ebenso interessante, als instruktive Formulierung enthält in dem „Prinzip der materiellen Verknüpfung" (ib. S. 64). Der Grundsatz geht von den Empfindungen aus, von ihren Qualitäten; das Bewusstsein aber fordert, dem erkenntnistheoretischen Prinzip zufolge, „eine kontinuierliche Synthesis von Empfindungs-Qualitäten" (ib. S. 67). Nach diesem Prinzip der materiellen Verknüpfung folgen das Prinzip der räumlichen Verknüpfung und das Prinzip der zeitlichen Verknüpfung.

Trotz diesem Stehenbleiben bei den Kantischen Grundlagen zeigt sich hier doch schon die Schärfe seiner Kritik darin, dass er den Begriff des Grades, der intensiven Grösse mit Entschiedenheit ablehnt. „Der Grad gehört nicht in einen allgemeinen erkenntnistheoretischen Grundsatz" (ib. S. 71). Freilich heisst es weiter: „noch weniger aber irgend eine Eigenschaft desselben, z. B. die Kontinuität." Es wird mithin erkannt, dass die Verbindung der intensiven Grösse mit der Empfindung für den Begriff des Gegenstands nicht von entscheidendem Belang sein kann; aber es wird nicht erkannt, dass für den Begriff des Gegenstands eine andere Begründung der Kontinuität notwendig, geschweige dass sie möglich ist, und durch die wissenschaftliche, mathematische Fassung dieses Grundprinzips geboten und dargeboten wird. Man durfte damals jedoch eine solche Kritik diesem Buche gegenüber nicht geltend machen; sie war damals noch nicht an der Zeit; vielmehr war es schon ein Verdienst, das erste leiseste Bedenken gegen die Bedeutung des Grades und seinen echten Zusammenhang mit dem Prinzip der Kontinuität aufkommen zu lassen.

Inzwischen hatte sich Stadler mit dem Problem des zweiten Kantischen Grundsatzes immer weiter beschäftigt, und eine Folge davon war die Abhandlung in den „Philosophischen Monatsheften", welche vom Februar 1878 datiert ist: „Über die Ableitung des psychophysischen Gesetzes". Er hat darin Fechners Fundamentalformel bestritten; er findet einen Widerspruch darin zu dem Weberschen Gesetze der Schwelle. Fechner übersetzt die Schwelle in das Ebenmerkliche. Aber Stadler hält dieses für ein „psychisches Atom",[1]) oder aber für eine „unendlich kleine

[1]) Ph. Mh. Bd. XIV, S. 222.

Grösse“, und in beiden Bedeutungen lasse es sich nicht als „Wachstumselement der Empfindung“ betrachten. „Es lässt sich nicht zur Integration verwerten“. So ist hier der wunde Punkt in dem ganzen Problem der Psychophysik aufgedeckt; und ich bin mir bewusst, durch diese Kritik zur ferneren grundsätzlichen Bestreitung dieses Problems angeregt worden zu sein.

So weit also gehen unsere Wege zusammen. Von da ab aber trennten sie sich: und es war zunächst keineswegs die Schuld des Jüngers, dass eine Differenz eintrat. Nachdem ich nämlich von der Theorie der Erfahrung vorab zu Kants Ethik weitergeschritten war, und diese neu zu begründen suchte, war es mein nächstes Bestreben, den historischen Zusammenhang zwischen der Methodik Kants und den wichtigsten Etappen in der Geschichte der Philosophie klarzustellen: in diesem weltgeschichtlichen Sinne, nach Leibniz der *perennis philosophia*, glaubte ich die geschichtliche Aufgabe für die Erscheinungsformen der Philosophie fassen zu müssen. Danach aber und daraus selbst wuchs die fernere Aufgabe, in der Kantischen Methodik, in welcher der eigentliche Grundwert des Kantischen Systems immer deutlicher erkennbar wurde, die Disposition der Grundlagen zu verbessern. Und gerade der zweite synthetische Grundsatz deckte den Grundfehler des Systems auf. Auch das psychophysische Problem liess in seinem eigenen Fehler diesen Grundfehler Kants nur schärfer erkennen. Der Gedanke wurde hier unabwendbar, dass es nicht zum Ziele führen kann, dass es nicht der rechte Ausgang sein kann, mit der Empfindung anzufangen: dass man der transscendentalen Weisung zufolge von dem wissenschaftlichen Problem des Gegenstandes, nicht von seiner subjektiven Fassung ausgehen müsse.

Damit aber war eine fernere, noch tiefer gehende Änderung geboten. Kant war ja eigentlich gar nicht schlechthin von der Empfindung ausgegangen, sondern von Raum und Zeit, also von Formen der reinen geometrischen und mechanischen Anschauung! Indessen in dem Problem der Mechanik selbst lag der tiefere methodische Anstoss. Die Mechanik ist, modern gesprochen, nicht Kinematik, sondern Kinetik. Daher genügt es nicht, von der Geometrie auszugehen, so wenig man bei der Statik des Archimedes stehen geblieben ist. Galilei hat die neuere Mechanik als Dynamik begründet, dadurch und damit aber zugleich den entscheidenden Grundbegriff der gesamten neueren Mathematik antizipiert: die nicht mehr in Raum und Zeit ihren eigentlichen

Grund hat, sondern in der Kontinuität, welche neue Elemente, die der Zeit und dem Raume zunächst entlegen zu sein scheinen, aus sich heraus zu erzeugen vermag.

Von diesen Erwägungen aus kam ich zu meinem „Prinzip der Infinitesimal-Methode“ und allen den anderen Arbeiten, die mir seither beschieden waren. Im Sommer des Jahres 1883 war Stadler, wie schon manchmal vorher und nachher, eine längere Zeit bei mir in Marburg, und es liefen damals gerade die letzten Korrekturen zu seiner „Kants Theorie der Materie“ bei ihm ein, die vom März 1883 datiert war. Zu derselben Zeit aber ging der Druck von meinem „Prinzip der Infinitesimal-Methode“ zu Ende. Zwar hatte er auch die Korrektur dieses meines Buches mitgelesen, wie wir stets von unseren Arbeiten gemeinsam die Korrektur besorgten — und nach der expektorativen Art unserer ausgedehnten Unterredungen habe ich ihm gewiss keine Ruhe gelassen, mit dem Fortgang meiner Gedanken über das infinitesimale Prinzip ihn auf dem Laufenden zu halten; dennoch aber bleibt die Tatsache bestehen, dass die „Theorie der Materie“ von ihm bearbeitet wurde, bevor ich über das neue Prinzip zu voller Klarheit und zur abschliessenden Darlegung gekommen war.

Es genügt, auf einen Satz hinzuweisen, um die Differenz in ihrer ganzen Schärfe erkennen zu machen: „Übrigens verwechselt, wer die intensive Grösse als solche dem Differential entsprechen lässt, die Form mit dem Inhalt“ (ib. S. 40). Und man weiss andrerseits, dass Kants „Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft“, deren Interpretation jenes Buch übernimmt, durchaus in der Phoronomie ihr Fundament haben, welches auch in der Dynamik durchwirkt. Die Vorzüge, welche Stadler in den früheren Büchern bewährt hat, sind reichlich auch hier behauptet. Die Genauigkeit der Interpretation, die Gründlichkeit der methodischen Erwägungen, die Klarheit des Urteils sind allgemein anerkannt worden, wo inzwischen das Kantische Werk zur Herausgabe gekommen ist. Auch darf sicherlich von Stadlers Darstellung gerühmt werden, dass sie alles Material herbeizieht, das nur immer, sei es zur Interpretation, sei es zur Beleuchtung und Beurteilung in Frage kommen konnte. Aber man muss hier doch des Wortes gedenken, welches Helmholtz über den Wert dieses Kantischen Buches gefällt hat. Und man muss auch die veränderte Lage berücksichtigen, welche seit dem Anfang der 80er Jahre des vorigen

Jahrhunderts die allgemeine Diskussion der naturphilosophischen Probleme erfahren hat.

Es ist mir immer als ein Verhängnis in dem Lebensgang meines Freundes erschienen, dass er in diesem seinem letzten grösseren Buche nicht nur mit dem Neubeginn meiner eigenen Entwickelung zusammenstiess, sondern nicht minder auch mit einer ganz veränderten Situation in der modernen Physik. Er hätte Kants Theorie der Materie als ein Werk lediglich der Interpretation betrachten und hinter sich liegen lassen müssen, um für die eigene Arbeit einen neuen Anfang zu suchen, oder aber, wie es unsere wissenschaftliche Verbindung und Arbeitsgemeinschaft erfordert hätte, in meinen eigenen neuen Anfang auch seinerseits einzutreten, sei es ihn zu bestätigen und fortzubilden, sei es ihn zu beurteilen, selbst ihn als fehlerhaft nachzuweisen.

Hier aber hat der Nekrolog sich zu bescheiden. Wir haben für die Leistungen zu danken, welche dieses Leben hervorgebracht hat. Und wenngleich beinahe ein Vierteljahrhundert zwischen dieser Publikation und seinem Hingang liegt, so haben wir die kleineren Früchte mit sorgsamer Anerkennung zu beachten, welche dieser Zeitraum gebracht hat; und wir dürfen nicht, auch nicht im Anspruch der Freundschaft, welche grosse Erwartungen hegte, von diesen idealen Forderungen aus das fernere Leben beurteilen. Wir haben hier die Krankheit zu verzeichnen, welche am Ende der 80er Jahre über ihn kam, und mehrere Monate ihn von aller geistigen Arbeit fernhielt. Es ist zu vermuten, dass sie schon die Jahre vorher die Arbeitskraft geschwächt haben mag, wie sie tatsächlich im letzten Jahrzehnt seines Lebens, so beglückend es für ihn durch seine späte, von Kindern gesegnete Heirat geworden ist, dennoch bewirkt hat, dass er zwar von Plänen zu grösseren Arbeiten immerfort getragen blieb, von der Publikation derselben jedoch zurückgehalten wurde.

Meine Auffassung von dem Lebensgang dieses Mannes von sicherlich seltener Begabung, die ich akademischen Freunden gegenüber seit langen Jahren wiederholentlich und nachdrücklich ausgesprochen habe, glaube ich in diesem Nachruf ebenso der Gerechtigkeit wegen, wie besonders auch als Mahnung nicht unterdrücken zu dürfen. Wäre August Stadler von einer deutschen Universität auf den philosophischen Lehrstuhl berufen worden, so würde sich auch seine literarische Wirksamkeit siegreicher gestaltet haben; und er wäre alsdann von der Verbitterung befreit geblieben, die

schon manchem Gelehrten die Gesundheit geschädigt uud getrübt hat. Keine Spur eines auf irgend einem bösen Vorurteil beruhenden Vorwands lag gegen diesen Mann vor: es sei denn, dass er der grundlegenden Richtung sich angeschlossen hatte, über deren Bedeutung, allen Unklarheiten und aller Misgunst gegenüber, nunmehr wohl ziemlich allgemein der Geschichte der Philosophie das Urteil zugestanden wird.

Alle seine Arbeiten sind ebenso gründlich in der Untersuchung der Quellen, wie in der systematischen Beleuchtung. Wenig Arbeiten dürfen, als Arbeiten, ihnen gleichgestellt werden. So lange man die Werke Kants studieren und auf ihren Wortlaut untersuchen wird, um ihren historisch ewigen Sinn zu erforschen, so lange wird man auch die drei Kantbücher August Stadlers studieren und würdigen. Und wie wenige unter den Fachgenossen konnten sich mit ihm messen an Gründlichkeit und Vielseitigkeit der allgemeinen naturwissenschaftlichen Bildung und der genauen paraten Kenntnisse, die sich ebenso auf die Anatomie und die Physiologie, wie auf die Mathematik und die Physik erstreckten. Und wie er in Büdingers Seminar Geschichte studiert hatte, wie bei Gottfried Semper die Architektur, so war auch das gesamte humanistische Gebiet der Ästhetik sein unmittelbarer Lebensgrund, den er in dem längjährigen vertrauten Umgang mit Gottfried Keller, wie auch mit Arnold Böcklin, zu fester und klarer Lebensanschauung ausgestaltete.

Und welchen Reiz endlich hatte immerfort seine Persönlichkeit selbst, seine vornehme Gestalt, sein unabhängiger, ehrenfester Sinn, seine humorvolle, würdige, geistsprühende Unterhaltung. Welche Zierde und welche wertvolle Kraft würde dieser selbständige Charakter in der Majoritätenschaukel unserer Fakultäten geworden sein. Und welchen Einfluss würde sein Lehrvortrag an einer Universität gewonnen haben, bei der ungewöhnlich gründlichen Vorbereitung, von welcher die Hefte seines Nachlasses Zeugniss ablegen, für seine Vorlesungen, die ebenso reiches sachliches, wie emsig gesammeltes geschichtliches Material für die Logik und die Psychologie, wie für die Pädagogik enthalten.

Gerade in letzterer Hinsicht hat eine vom Februar 1887 datierte Schrift „Über die Aufgabe der Mittelschule" eine zentrale Bedeutung. Ich erinnere mich genau, wie Gottfried Keller sie mir als eine bedeutende Schrift bezeichnete. Und so darf ich mich auch auf Max Simon berufen, der seine Literatur-

urteile nach eigener Wertung zu bemessen pflegt: „Hier wäre die Stelle, auf den Begriff der Bildung ausführlich einzugehen, aber dies hat weit besser, als ich es je vermocht hätte, August Stadler in Zürich ebenso kurz als treffend erledigt. Seine Schrift: Über die Aufgabe der Mittelschule (1887) mit ihren 38 Seiten die weitaus bedeutendste, die ich in der ganzen „Reformfrage“ kenne, ist z. B. spurlos an der Mittelschule vorbeigegangen; eine herbe Anklage nicht sowohl gegen die Lehrer als gegen die leitenden Stellen. Es fehlt an einer wissenschaftlichen Zentrale, welche uns vielbeschäftigte Lehrer auf solche Schriften hinweist und sie uns zugänglich macht. Stadler setzt den Zweck der Schule ganz allgemein in die Aufklärung, d. i. in die Befreiung der Massen vom Vorurteil, d. i. von Urteilen, die ohne Überlegung als wahr angenommen werden, und die so unendliches Unheil angerichtet haben.“ [1])

Es kommt nicht darauf an, wie man über den praktischen Wert der hier gemachten und begründeten Vorschläge denken mag; auch mit Bezug auf die ethische Begründung, die nach dem Eudämonismus hin ausweicht, konnte und kann ich nicht ganz einverstanden sein. Aber die kleine Schrift ist das Zeugnis eines ganzen Mannes, das Erzeugnis eines reichen Lebens und tiefen Denkens und das gewiss seltene Zeugnis eines Gelehrten, der nichts vorschlägt, was er nicht selbst in seiner eigenen Ausbildung angestrebt, versucht und erworben hat. So ist diese Schrift der persönlichste Abdruck seines Wesens, und daher, der Gediegenheit und Ehrlichkeit dieses Wesens gemäss, von bleibendem Werte für pädagogische Erwägungen.

Auch ist darin sein Prinzip der typischen Auswahl in den Lehrgegenständen sicherlich von echter, praktischer Bedeutung (s. S. 36). Und wie viele Bemerkungen sind über das Wissen, wie über das Können in diesem Büchlein enthalten; nur eine sei hier angeführt. Bei der Pflege des Volksliedes heisst es: „Dazu ist ferner das reinliche Memorieren des Textes erforderlich, das bei den Sängern nicht eben beliebt ist. So mancher Patriotismus reicht nicht dazu hin, dass ein Vaterlandslied ordentlich auswendig gelernt würde; so manche Festbegeisterung muss sich von der zweiten Strophe an in ein Lied ohne Worte ergiessen, und die

---

[1]) Die Didaktik und Methodik des Rechnens und der Mathematik II. Auflage 1908, S. 33.

Burschenherrlichkeit, die Wanderlust, die Liebe — wie oft erblasst und erkaltet ihr Lob im Nebel textlicher Unwissenheit" (s. S. 54). Von solchen ernst heiteren Anspielungen waren seine Gespräche, wie seine Briefe gewürzt. Aber er hätte diese Bemerkung nicht gemacht, wenn nicht das Textgedächtnis seines Liederschatzes von felsenfester Sicherheit gewesen wäre.

Bevor wir die kleinen Schriften aus dem letzten Jahrzehnt kurz betrachten, sei ein Vortrag erwähnt in der Sektion Uto des S. A. C. vom November 1879 „Erinnerungen an Zermatt".[1]) Er beschreibt darin eine Besteigung des Matterhorn, die er mit Güssfeldt unternommen hatte. Auch diese Beschreibung ist charakteristisch für seine Denkart, wie für seinen Stil. Auch spiegelt sich in den Andeutungen über das Verhältnis zwischen dem Touristen und seinem Führer ein Grundzug seines Wesens, nämlich seine nicht sowohl theoretische als praktische, durch und durch gefühlte und -geführte Lebensansicht über das Verhältnis des sogenannten vornehmen Herrn zu den dienenden Geistern unseres Lebens. „Der Führer ist das Organ, durch welches der Geist einer Gegend zu uns spricht. Wenn wir es verstehen, dieser Stimme zu lauschen, so wird uns die Landschaft, die wir durchwandern, zu einem Schauplatz menschlichen Daseins. Würde solchen Erfahrungen eine ebenso allgemeine Aufmerksamkeit geschenkt, wie etwa dem Pfeifen der Murmeltiere oder dem Springen der Gletscherflöhe, so würde die Einsicht verbreiteter sein, dass in dem Stillleben der Alp dieselben geistigen Kräfte wirksam sind, die unsere eigene grössere Welt störend und fördernd bewegen" (ib. S. 30). Übrigens enthält dieser Vortrag auch besonders in der Beschreibung eines gefahrvollen Momentes interessante Beobachtungen zur experimentellen Psychologie (vgl. ib. S. 16).

Der Psychologie sind zwei Vorträge gewidmet, der eine „Über die Aufmerksamkeit".[2]) Gerade ihm musste die experimentelle Psychologie, seiner Gewohnheit zu lernen und zu beobachten, persönlich durchaus nützlich und förderlich scheinen, und sein Bedürfnis, wie sein Verlangen nach anschaulicher Kenntnis aller Einzelvorgänge des Wissens und des Könnens musste ihm jene moderne Forschungsweise sogar sympathisch machen. So sehen wir auch in diesem Vortrage genaue Bezugnahme auf neuere

---

[1]) Separatabdruck aus dem Jahrbuch des S. A. C. Bd. XV.

[2]) Separatabdruck aus der Schweiz. Pädagog. Zeitschrift Heft 1, 1894.

Arbeiten aus diesem Gebiete, zugleich aber auch die tiefere philosophische Fähigkeit einer genauen Analyse psychischer Assoziationen, und daher die kritische Überlegenheit jenen Aufgaben gegenüber. Der Vortrag schliesst mit einem Zitat aus Grillparzers Hero und Leander: „Die Sammlung hats getan und hats erkannt, und die Zerstreuung nur verkennts und spottet." Die Sammlung wird dem modernen Leben hier als das wichtigste Heilmittel empfohlen.

Der andere dieser Vorträge behandelt die „Übung".[1]) Der Vortrag beginnt mit dem Hinweis auf einen Vortrag über dasselbe Thema von Emil Du Bois-Reymond, so wie auf ein Buch von Dr. Lagrange „Physiologie des Exercises du corps". Ferner aber ist es eine Arbeit Rosenbachs über „die Seekrankheit als Typus der Kinetosen", aus der er seine Betrachtungen und Schlüsse herleitet.

Andere kleine Arbeiten betreffen mehr systematische Fragen; so zuvörderst diejenige „Zur Klassifikation der Wissenschaften", ein Problem, das ihn schon in der „Mittelschule" beschäftigt hatte.[2]) Er geht hier auf die bekannte Kirchhoffsche Definition der Beschreibung ein. Es ist der Gesichtspunkt der Klassifikation, der unsern Freund dazu verleitet hatte, die Beschreibung in den Vordergrund der philosophischen Methodik zu rücken, und darüber die alten Waffen und Schutzmittel der Reinheit und der Erzeugung wie zu vergessen. Es bleibt mir ein Rätsel, wie er mein Befremden gar nicht verstehen wollte, das ich ihm über diesen plötzlichen Wandel seiner methodischen Denkweise unumwunden brieflich äusserte, nachdem ihn Freund Natorp bereits als Redakteur darauf aufmerksam gemacht hatte.

Ein Rathausvortrag vom Dezember 1906 behandelt „Herbert Spencer". Es ist, als ob die alte Liebe zu England hier wieder erwachte. Die Vielseitigkeit dieses englischen Philosophen, der von der Psychologie zur Soziologie übergegangen ist, und der neben Darwin die Evolution zu seinem Grundgedanken gemacht hat, sie musste für Stadler in gewisser Weise nicht bloss reizend, sondern beinahe auch imponierend bleiben. Hatte er selbst doch mit Darwin begonnen, und für seine Welterfahrung mit dem ge-

---

[1]) Separatabdruck aus der Schweiz. Pädagogisch. Zeitschrift Heft 1, Jahrgang 1900.

[2]) Archiv für systematische Philosophie, Band 2, Heft 1.

nauen Studium des englischen Volkslebens. Dennoch aber wird man keine Überschätzung des englischen Polyhistors hier finden, sondern deutlich genug die feine Ironie, welche bei aller Anerkennung des grossen Wissens dennoch den Mangel im Gebrauch des eigentlichen philosophischen Handwerks nicht ungerügt lässt, freilich nicht in der scharfen und musterhaften Energie, mit welcher der grosse englische Physiker, der *natural philosopher*, William Thomson, dem Denkmal für Spencer in der Westminster Abtei aus der methodischen Schätzung der echten Philosophie heraus sich widersetzt hat.

In ähnlicher Würdigung, nur mit deutlicherer Tendenz der Ablehnung hat ein Vortrag im Wintersemester 1908/09 als „Eröffnungsvorlesung" den „Pragmatismus" behandelt.[1]) Er gedenkt hier seines alten Lehrers Friedrich Albert Lange in Bezug auf dessen Charakteristik der deutschen Aufklärung. Der Pragmatismus sei moderne Aufklärung. „Wenn Sie das Buch von W. James lesen, werden Sie bemerken, dass der Verfasser mit einer gewissen Nervosität bemüht ist, sich mit den traditionellen Standpunkten auseinanderzusetzen, bezw. sie zu diskreditieren" (ib. S. 12). Dieser Diskreditierung muss die „Schulphilosophie" entgegenarbeiten, und somit geht er zum Studium Kants über.

Zwei kleine Aufsätze bringen die „Kantstudien". Den einen über den „§ 1 der transscendentalen Ästhetik. Erster Aufsatz. Aus einem Konversatorium für Anfänger".[2]) Es handelt sich da um die allgemeinsten Voraussetzungen für das Beginnen der Lesung Kants. Und eine andere Abhandlung ist überschrieben: „die Frage als Prinzip des Erkennens und die Einleitung der Kritik der reinen Vernunft".[3]) Auch hier handelt es sich um die allgemeinsten Vorbedingungen für das Verständnis von Kants Stil und Denkweise. Es wird hier auch auf das Verhältnis Kants zu Hume eingegangen, und mit jugendkräftiger Energie wird der Standpunkt des apriorischen Idealismus wieder vertreten. „Der Materialismus sucht in den Welten nach dem Thron, auf dem er die Gottheit fände — der Idealismus nimmt sie auf in seinen Willen, d. h. er schafft sie, um sie

[1]) Separatabdruck aus der Schweiz. Pädagog. Zeitschrift, Jahrgang 1908.

[2]) Kantstudien Bd. I S. 100 ff.

[3]) Kantstudien Bd. XIII S. 238 ff.

ewig zu besitzen" (ib. S. 248). Es klingt wie ein Vermächtnis, dieses letzte gedruckte Wort: der ewige Besitz der Gottheit bildet den Schöpfungswert des Idealismus.

Eines anonymen Aufsatzes müssen wir zum Schluss noch gedenken, der als eine Opfergabe seines Zürcherischen Patriotismus entstanden. „Johann Heinrich Füssli als Privatmann, Schriftsteller und Gelehrter. Freier Auszug aus dem Manuskripte seines Biographen Wilhelm Füssli".[1]) Es handelt sich hier um keine selbständige Arbeit, sondern um einen „Auszug". Wir haben daher über diese Arbeit nicht zu berichten, so interessant für die Literaturgeschichte ihr Inhalt ist. Indessen zeigt sich in dieser patriotischen Arbeit der Zug seiner selbstlosen Hingabe an Stoffe, welche seine Lern- und Wissbegierde, wie sein Gemütsleben anzogen.

Und bei der wenngleich nur flüchtigen Durchsicht seines Nachlasses ist mir zu wirklicher Bewunderung die Durchführung dieser selbstlosen Hingabe entgegengetreten. Wer, wie ich, die geistvolle Art dieses Mannes kannte, und zudem noch die bis zu den Sportübungen hin erstreckte Virtuosität seiner weltmännischen Lebensweise, der muss mit wahrhafter Bewunderung erfüllt werden, wenn er die Hefte durchblättert, in denen dieser geistvolle Denker ganze Bücher excerpiert, um insbesondere für die Vorlesungen mit dem emsigsten Fleisse reichen Anschauungsstoff zu sammeln. Es ist dies ja vielleicht nicht nur ein Vorzug; aber bei der vorwiegenden Selbständigkeit dieses Mannes und bei seiner methodischen Denkkräftigkeit ist es eben ein Zeichen seiner selbstlosen pädagogischen Hingabe an die Lehrtätigkeit, dass er sich nicht damit Genüge tun wollte, seine Zuhörer mit seiner Gedankenwelt zu erfüllen, sondern dass er sich verpflichtet fühlte, seine emsigen Lesefrüchte ihnen mitzuteilen, und überhaupt durch Beispiele und allgemeines lehrreiches Material seine Gedanken zu beleben, um auch dadurch ihnen bei dem Schüler zu fernerer Fruchtbarkeit zu verhelfen. In dieser Methode liegt ein grosses Stück der Selbstlosigkeit, zu welcher der akademische Lehrer sich zu erziehen hat.

Es wäre geschmacklos, einen schulgerechten Philosophen mit einem Künstler zu vergleichen, und gar mit einem Wundermann

[1]) Neujahrsblatt herausgegeben von der Stadtbibliothek in Zürich auf das Jahr 1900.

der schöpferischen Zauberkraft. Aber indem ich auf das Lebensbild des Freundes hinblicke, kommen mir die Worte nicht aus dem Sinn, welche Grillparzer dem geliebten Schubert auf den Grabstein geschrieben hat; und bei aller ehrerbietigen Distanz kann ich mich nicht enthalten, sie auf dieses Schlusswort zu übertragen:

Die Philosophie begrub hier einen reichen Besitz, aber noch viel schönere Hoffnungen.

Die deutsche Philosophie im Jahre 1909.[1])

Von Privatdozent Dr. Oscar Ewald-Wien.

Der Gesamtaspekt, den die deutsche Philosopie des Jahres 1909 gewährt, schliesst bei aller Differenzierung und Mannigfaltigkeit der wirksamen Faktoren, der einander zum Teil widersprechenden Elemente gleichwohl eine bestimmte Einheitlichkeit in der Grundrichtung nicht aus. Hier setzen sich naturgemäss die Bestrebungen fort, die wir in den früheren Jahresberichten feststellen konnten und die sich mit zunehmender Deutlichkeit auf ein gemeinschaftliches Ziel zu vereinigen scheinen. Noch immer ist es der erkenntnistheoretische Charakter, welcher einem grossen Teil der philosophischen Produktion das Gepräge verleiht; noch immer ist es die Orientierung an Kant, die hier den zentralen Punkt bildet; noch immer erneuern sich die Versuche, über Kant hinauszugehen, die historische Entwickelungslinie — wenn auch in neuen Formen, auf neuer Grundlage — zu wiederholen, die vom Begründer des Kritizismus zu Fichte, Schelling und Hegel führt. Der Zug zur Neuromantik — im weitesten Sinne des Wortes — hat wenig an Intensität eingebüsst. Teils im Zusammenhang mit diesen Tendenzen, teils von ihnen unabhängig hat sich aber eine Wendung vollzogen, die, wenngleich schon in den vergangenen Jahren vorbereitet, gerade in der letzteren Zeit mit einer bemerkenswerten Rapidität und Entschiedenheit einsetzte: die Wendung von der reinen Erkenntnistheorie zur Metaphysik. So nachdrücklich tritt sie in den Vordergrund, dass die Stellungnahme zu ihr voraussichtlich bald die Diskussion beherrschen wird. Eingeleitet wurde sie gerade durch jene Richtung, welcho sie in ihrem offiziellen Programm vielfach verleugnet hat: den Neukantianismus. Wenn nämlich die Bedeutung Kants hauptsächlich in der Begründung der transscendentalen Logik besteht, der Logik, die sich zum Unterschiede von der alten, formalen mit den Gesetzen des Seienden, des Realen beschäftigt, nicht mit denen

[1]) Wir verweisen auf unsere dem ersten Jahresbericht (Bd. XII) beigefügte Bemerkung. Die Redaktion.

des Denkens im Allgemeinen, wenn in ihr besonders das Problem der Aussenwelt, der mathematischen Physik entfaltet wird, so ist es klar, dass diese auf das Seiende als solches gerichtete Betrachtungsart sich bloss künstlich von der Metaphysik isolieren lässt. Immer gebieterischer muss sich hier die Frage aufdrängen, ob die Kategorien, die wir an die Dinge herantragen, diesen auch entsprechen, ob sich in ihnen das wirkliche Sein und Werden spiegelt oder nicht. Wenn Windelband, einer der stärksten Neukantianer, auf dem Heidelberger Kongresse erklärte, man könne nicht über das Denken und Erkennen Untersuchungen anstellen, ohne zugleich ihr Verhältnis zum Seienden in Rechnung zu ziehen, die Erkenntnistheorie zeige sich daher aufs innigste mit der Metaphysik verknüpft, so klingt das wie die Formulierung eines Programmes, das die nächste Zukunft erfüllen muss; und es ist sehr bezeichnend, dass es wiederum Windelband war, der sich um die Einführung eines strengen Metaphysikers wie Bergson in Deutschland bemüht hat.

So kann das Interesse an den Problemen der Metaphysik, das ja stets im eigentlichen Mittelpunkt des Philosophierens stand, auf die Dauer nicht zum Schweigen gebracht werden: nicht durch die antimetaphysischen und ametaphysischen Gedankengänge extremer Positivisten und Phänomenalisten — man denke in erster Reihe an Avenarius und Mach — und noch weniger durch die Indifferenz, den Versuch, an den metaphysischen Fragen überhaupt vorbeizugehen, sie weder zu bejahen noch zu verneinen, der von manchen Kantianern unternommen wurde. Wir werden sehen, dass gerade im vergangenen Jahre die Beschäftigung mit der Metaphysik innerhalb der wissenschaftlichen Philosophie eine intensivere geworden ist.

Dass aber alle derartigen Versuche, sofern sie auf solider Grundlage gebaut sind, ihre hauptsächliche Orientierung am Kritizismus gewinnen oder wenigstens eine unmittelbare innere Beziehung zu Kant besitzen, ist für den, der die Entwickelungsgeschichte der deutschen Philosophie kennt, beinahe eine Selbstverständlichkeit. Wir können daher unsere Darstellung wieder mit dem Neukantianismus beginnen und die Eigenart der einzelnen Leistungen an ihrer grösseren oder geringeren Distanz von diesem Ausgangspunkte bestimmen.

Hier möchte ich abermals Windelband nennen; so wenig er, der ja schon in seinen „Präludien“ die Annäherung an Fichte

vorbereitete, zu den dogmatischen Neukantianern gehört, hat er dennoch stets allem gegenüber, was Empirismus, Psychologismus und Relativismus heisst, die Grundsätze des Transscendentalismus vertreten. Er ist es, dem wir die genaue Unterscheidung der kritischen und der genetischen Methode verdanken, die von den Empiristen meistenteils zusammengeworfen wurden.

In seiner Rektoratsrede „Der Wille zur Wahrheit" (Winter, Heidelberg) hat er nun gegen die relativistische und psychologistische Form des Pragmatismus das Wort ergriffen. Dieser gemäss sind theoretische Wahrheit und praktische Nutzbarkeit Wechselbegriffe, wobei die letztere allerdings auch in einem höheren Sinne genommen wird. Gegen eine solche Identifizierung richtet Windelband die Spitze seiner Polemik. Die Beziehung, die hier zwischen Theorie und Praxis gestiftet wird, ist übrigens ein in der Geschichte der Philosophie häufig wiederkehrendes Motiv. Es reicht bis auf die antiken Sophisten zurück, denen Sokrates, Plato, Aristoteles die Lehre von der absoluten Wahrheit entgegenhielten. In der modernen und modernsten Philosophie ist es noch häufiger aufgetreten. Ja, man darf wohl sagen, dass die ganze psychologistische und empiristische Erkenntnistheorie der Neuzeit unter diesem Zeichen steht. So ist Humes Erklärung der Kausalität aus der organischen Übung und Gewöhnung, aus dem hierin wurzelnden Instinkte der Erwartung, ein deutlicher Versuch, abstrakte Verstandesprinzipien auf den Vorgang der Anpassung an die Verhältnisse der Umgebung, mithin auf ein biologisches Faktum zurückzuführen. Im neunzehnten Jahrhundert sind unter dem wachsenden Einflusse der Naturforschung, zumal durch das Emporkommen der evolutionistischen und Darwinistischen Theorien die gleichen Gedankengänge noch viel mehr in den Vordergrund getreten. Zumal Herbert Spencer unternahm es, in seinem System das Logische im extremen Gegensatz zum Rationalismus dem Biologischen unterzuordnen. Auch deutsche Philosophen, wie Mach und Avenarius, haben die gleiche Tendenz verfolgt. Denn die Prinzipien, die von ihnen als Grundgesetz des Geistigen hingestellt werden, das der Ökonomie und das des kleinsten Kraftmasses, sind ausschliesslich biologischen Ursprungs. Der Pragmatismus in seiner extremen Form zieht gleichsam die Summe dieser Bestrebungen. Er wurde auch durch die Wendung vom Intellektualismus zum Voluntarismus, die in der neuesten Philosophie zum Ausdrucke gelangt, vorbereitet. Allerdings heisst es, hier besondere

Vorsicht üben und nicht die äussere Ähnlichkeit verschiedener Standpunkte überschätzen. Weder Kant, der den Primat der praktischen Vernunft lehrte, noch Schopenhauer, der im Willen die Wurzel alles Bewusstseins erblickt, hat eine nähere Beziehung zur pragmatistischen Doktrin, was schon aus dem unzweideutigen Faktum erhellt, dass beide strenge Aprioristen waren. Man muss hier die immanente und die metaphysische Betrachtungsweise auseinanderhalten. Das System der Erkenntnisbegriffe ist für den Aprioristen unter dem Gesichtspunkte der Immanenz ein geschlossenes, es umschliesst keinerlei variable Inhalte. Aber unter dem transscendenten, metaphysischen Gesichtspunkte ist es immerhin möglich, ihnen ein höheres Sein, zum Beispiele einem Urwillen überzuordnen, dessen Erscheinungsform sie darstellen. Die letztere ist dann relativ selbständig, ungeachtet ihrer ontologischen Abhängigkeit.

Windelband hebt den Sachverhalt sehr deutlich heraus und umgrenzt ihn logisch aufs Sorgfältigste. Er giebt ohne weiteres zu, dass der Wille zur Wahrheit kein ursprünglicher ist, dass auch alles Erkennen anfangs Mittel zur Erreichung praktischer Zwecke war, dass aber, wie es im Psychischen so oft sich erweist, das Mittel im Laufe der Entwickelung selbst zum Zwecke wurde. Dieser Prozess der Übertragung sagt aber gar nichts über das Wesen des Übertragenen, der Wahrheit, aus. Denn er kann zu sehr wertvollen, aber auch zu sehr verwerflichen Ergebnissen führen. So ist zum Beispiele der Geiz daraus entstanden, dass das Geld aus einem blossen Mittel zur Erwerbung wirklicher Güter zu einem imaginären Selbstzwecke gerinnt. Es entstehen mithin auf ganz dieselbe Weise so völlig verschiedene Phänomene wie die Habgier und der Wahrheitstrieb, und daraus folgt, dass der psychologische Mechanismus seiner Entstehung gar nichts über den Wert eines Phänomens aussagt. Windelband erblickt in dieser Theorie ein erkenntnistheoretisches Analogon zu dem schrankenlosen moralischen Individualismus und dem ästhetischen Impressionismus, sofern alle diese Theorien einen Standpunkt jenseits der Werte einnehmen wollen. Sodann trägt Windelband auch den feineren Schattierungen des Pragmatismus Rücksicht, die in der Lehre hervortreten, dass alles Erkennen Urteilen ist und dass das Urteil einen Willensakt voraussetzt. Sicherlich die Urteilsfunktion ist als ein Anerkennen oder Verwerfen eine Willensform, aber die Geltung des Inhalts ist unabhängig von jedem Wollen. Die

Wahrheit stammt nicht aus ihm, sondern aus den „Sachen“ selbst.

Diese Auffassung kommt allerdings dem Versuch ziemlich nahe, den Josiah Royce auf dem Heidelberger Kongresse unternahm, den Pragmatismus mit dem Rationalismus zu vereinigen, ein Versuch, über den ich bereits im letzten Jahresberichte gesprochen habe: Der Glaube an eine absolute Wahrheit soll mit der Überzeugung in Verbindung gebracht werden, dass dieser Glaube sich in voluntaristischer Form realisiert; ein Versuch, dessen nahe Verwandtschaft mit dem Neufichteanismus ich damals darlegte.[1])

Die Rede Windelbands zeigt aufs Neue, dass der kritische Wahrheitsbegriff, der auf Kant zurückreicht, durch solche Angriffe nicht erschüttert werden kann. Gleichwohl ist sein inneres Gefüge noch keineswegs ein geschlossenes und lückenloses. So deutlich er sich gegen die beiden anderen Wahrheitsbegriffe, den metaphysischen und den psychologischen abgrenzt — und in dieser Abgrenzung liegt seine Originalität, seine grundlegende Bedeutung — es umgeben ihn noch viele Dunkelheiten, die der Klärung bedürfen. Vor allem ist es, wie ich schon angedeutet, sein Verhältnis zur Metaphysik, das in sich noch ungelöste Probleme verbirgt. Die getreuesten Interpreten der Kantischen Lehre finden wir im Kreise jener Denker, die sich in den „Kantstudien“ zu einer möglichst einheitlichen und widerspruchsfreien Auslegung und Weiterführung der transscendentalen Grundmotive vereinigen. Auch im vergangenen Jahre boten sie eine Reihe von Beiträgen, deren Bedeutung nicht auf das Historische beschränkt bleibt. Über „das Verhältnis des Pragmatismus zu Kant“ schreibt Lorenz-Ightham (Kent), der sich bestrebt zeigt, die pragmatistischen Ansätze in der kritischen Philosophie hervorzuheben. So die Postulate der praktischen Vernunft, ihren Primat über die theoretische, die Aktivität des Verstandes, die Bedeutung des Glaubensprinzips. Aber gerade an diesen Analogien wird auch der Abstand zwischen beiden Theorien sichtbar. Wie Lorenz nämlich mit Recht betont, ist der Pragmatismus mit einer streng aprioristischen Theorie unverträglich. Er erkennt keine geistigen Werte an, die in sich selbst unbedingte und ewige Bedeutung haben, denn der Geist ist ihm eine blosse Funktion des Willens und dementsprechend eine

[1]) Kantstudien, Bd. XIV, Heft 4, S. 357.

variable, abhängige, da der Wille ja selbst veränderlich ist, seine Ziele und Richtungen wechseln kann. Die Beziehung zu Schopenhauer wird ausdrücklich hervorgehoben, freilich mit dem bezeichnenden Vorbehalt, dass die aprioristischen und metaphysischen Momente auszuschalten sind. Die einzige wesentliche Konzession, die dem Rationalismus gemacht wird, ist die, dass die Aussenwelt nicht fix und fertig vom Bewusstsein vorgefunden, sondern mit dessen eigenen Mitteln bearbeitet wird. Wie man sieht, ist damit kaum das Minimum der transscendentalen Philosophie gegeben.

Von den anderen Beiträgen erwähne ich den unterhaltenden Aufsatz „Das erste Auftauchen der Kantischen Philosophie in Amerika“ von Professor Mattoon Monroe Curtis, der von dem beispiellosen Unverständnis zeugt, mit dem Kants Lehre zunächst aufgenommen wurde, ferner Bruno Bauch „Zwei Gedenkschriften zu D. Fr. Strauss' hundertstem Geburtstage“. Die beiden Schriften, mit denen sich Bauch beschäftigt, sind Kuno Fischer „Über David Friedrich Strauss“, gesammelte Aufsätze, die ungefähr vor einem halben Jahrhundert entstanden und erst nach Fischers Tode herausgegeben wurden, und Theobald Ziegler „David Friedrich Strauss“. Bauch sucht im Anschluss an beiden Arbeiten die schweren Vorwürfe einigermassen zu entkräften, die heute zum Teile unter Nietzsches Einfluss gegen den Verfasser des „alten und neuen Glaubens“ erhoben werden. Nachdrücklicher noch als Ziegler weist er auf den schwachen Punkt in Straussens Gedankenentwickelung hin, die Vernachlässigung der Kantischen Philosophie, welche es offenbar mit sich brachte, dass Strauss von dem einen Extrem, dem Hegelianismus, zum anderen, dem materialistischen schwankte.

Über den dritten internationalen Kongress für Philosophie berichtet Bubnoff in einem kurzen Referate.

Daneben erschien eine grosse Anzahl von Ergänzungsheften, die sich durchwegs mit interessanten Problemen befassen: „Kants Prinzip der Autonomie“ von Kurt Bache, „Das Problem der Theodicee in der Philosophie und Literatur des 18. Jahrhundert“ eine gekrönte Preisschrift von Josef Kremer, „Der Zweckbegriff bei Kant und sein Verhältnis zu den Kategorien“ von Wilhelm Ernst, „Individuelle Kausalität“ von Sergius Hessen, „Kants Lehre vom Bewusstsein überhaupt“ von Hans Amrhein. Insbesondere die letztgenannte Schrift ist von aktueller Bedeutung. Der Be-

griff des „Bewusstseins überhaupt“ nimmt ja in der gegenwärtigen Erkenntnistheorie eine zentrale Stellung ein: er bezeichnet den Punkt, an dem sich der Neukantische Transscendentalismus gleichmässig gegen den Psychologismus und gegen die Metaphysik abgrenzt, in dem er sozusagen verankert ist. Einerseits nämlich repräsentiert er, als Begriff des Normalbewusstseins, das gemeinsame Mass, die allgemeine Richtschnur für die verschiedenen individuellen Bewusstseinsformen, wodurch die subjektive Willkür und Relativität überwunden werden soll, andererseits wird er als eine blosse Abstraktion, als logischer Begriff, nicht als metaphysische Realität betrachtet. Das unterscheidet ihn streng vom absoluten, transscendentalen Ich der romantischen Identitätsphilosophen.

In dieser Anwendung des Begriffes kommen Schuppe, Cohen, Windelband, Rickert wenigstens dem Prinzip nach überein; kleine Nüancen des Unterschiedes verschwinden hinter der prinzipiellen Gemeinschaft. Mit Recht bemerkt Vaihinger in seinem Geleitsworte zu Amrheins Schrift, dass es die Stellungnahme zum Begriff des Bewusstseins überhaupt ist, die es bedingt, dass einer Kritizist oder Dogmatist genannt werden muss. Hier weist Vaihinger in einigen kurzen und gehaltvollen Sätzen auf die bemerkenswerte Wandlung hin, die sich an dem genannten Begriff gegenwärtig vollzogen hat und der Wandlung entspricht, die den Übergang von Kant zur Identitätsphilosophie bezeichnet. „Bei seinen letzten Verwendern sprang aus diesem kritischen Grenzbegriff Kants, aus dieser rein methodischen Hilfsvorstellung ein Gebilde heraus, das dem ehemaligen „Absoluten“ seligen Angedenkens zum Verwechseln ähnlich sieht.“ Vom „Bewusstsein überhaupt“ zum intelligiblen Subjekt und von hier zum Absoluten ist freilich bloss ein Schritt: indessen dieser Schritt bedeutet eben einen völligen Wechsel der Perspektive, das Vertauschen des transscendentalen Standpunktes mit dem transscendenten. Die Abhandlung Amrheins gliedert sich in zwei Teile, deren erster Kants Bewusstseinstheorie enthält, deren zweiter die Lehre vom „Bewusstsein überhaupt“ in der nachkantischen Philosophie behandelt. Hier wird die Untersuchung bis zur jüngsten Gegenwart, bis Lipps und Münsterberg geführt und auch die Einwände, die neuerdings gegen diesen Begriff von Drews, Hartmann, Rehmke, Michaltschew, Uphues, Nelson erhoben wurden, finden Berücksichtigung. Im allgemeinen richten sich diese Einwände gegen den Versuch, mit Hilfe einer logischen Abstraktion,

wie es das „Bewusstsein überhaupt“ ist, Probleme der Metaphysik, mithin Probleme realen Seins zur Entscheidung zu bringen. Und das ist insofern richtig, als Realitäten und logische Begriffe inkommensurabel sind und demnach Probleme, wie zum Beispiele das der Aussenwelt nicht allein durch die Beziehung auf jenen Hilfsbegriff gelöst werden können. — Besondere Erwähnung verdient Rickerts prinzipielle Untersuchung „Zwei Wege der Erkenntnistheorie“, deren Untertitel „Transscendentalpsychologie und Transscendentallogik“ die Wichtigkeit des Gegenstandes vollauf bezeichnet. Auch hier nimmt Rickert im Allgemeinen den Standpunkt seiner früheren Werke ein, aber er sucht denselben in bemerkenswerter Weise zu ergänzen. Der Gegenstand der Erkenntnis ist insofern ein transscendentaler, als er ihr die Norm und Richtung vorzeichnet, mithin von ihr unabhängig ist, nicht aber sofern er eine zweite metaphysische Realität darstellt. Den Tendenzen, zu einer solchen metaphysischen Realität aufzusteigen, hält er das Argument entgegen, dass die Annahme derselben sich wieder in Form eines Urteils kleiden müsste und demgemäss von der Wahrheit der Urteilsform abhängig bliebe; weiter als zur Festsetzung der letzteren könne deswegen die Erkenntnistheorie nicht gelangen. Und ihr eigentliches Problem ist es zu erklären, was in dieser Wahrheit enthalten ist. Dass alles Erkennen ein Urteilen ist, wird auch hier von Rickert vorausgesetzt. In den weiteren, ungemein scharfsinnigen Analysen charakterisiert er die zwei Wege, die zur Ergründung des Erkenntnisaktes führen. Der transscendentalpsychologische fasst ihn als einen psychischen Vorgang und dringt durch dessen genaue Zergliederung allmählig zum Gegenstande der Erkenntnis vor, der andere, der transscendentallogische, geht vom Gegenstande der Erkenntnis unmittelbar aus. Wir können auch sagen, der erstere ist in seinem Ausgangspunkte phänomenologisch, er betrachtet das Erkennen von der Seite des Seins, als ein psychisches Phänomen, der letztere ist rein logisch, er betrachtet das Erkennen nicht als reales Faktum, sondern ausschliesslich als ideale Bedeutung. Beide Betrachtungsarten besitzen ihre Vorzüge und Mängel, eben deshalb ergänzen sie einander. Zunächst charakterisiert Rickert das transscendentalpsychologische Verfahren. Selbstverständlich ist auch dieses, wie bereits sein Namen zeigt, nicht mit dem Psychologismus zu verwechseln, denn es erkennt die transscendentalen Werte ja an, es will bloss die Art ihres inneren Gegebenseins erforschen, ohne sie

deswegen in empirische Zusammenhänge des Seelenlebens aufzulösen. Der Gegenstand des Erkennens weist über die Erfahrung hinaus, sofern er jede, auch die einfachste Erfahrung, erst ermöglicht, er drückt sich in der Notwendigkeit aus, ein Urteil zu vollziehen, seine logische Form zu bejahen, er tritt an das Bewusstsein demnach als ein Sollen, eine Forderung heran. Dies überaus schwierige Verhältnis zwischen logischer Idealität und psychischer Realisierung, das in seinen Tiefen überhaupt ein Grenzproblem des menschlichen Geistes bezeichnet, skizziert Rickert in einigen ausdrucksvollen Sätzen. „Wird nun aber der Gegenstand in einem transscendenten Sollen gefunden, so entsteht die Frage, wie das Denken diesen von ihm unabhängigen Gegenstand erfasst, oder wie das Transscendente immanent wird. Wir sahen, dass die Forderung, auch wenn sie nicht von einem Sein gestellt wird, also auch wenn sie eine unbedingte und transscendente Forderung ist, doch stets im wirklichen Erkennen als an eine Wirklichkeit geknüpft auftritt. An dieser Wirklichkeit muss also etwas haften, das darauf hindeutet, dass sie mehr als ein bloss psychischer Vorgang ist. Es muss sich mit anderen Werten in unseren Denkprozessen ein Etwas finden, das immanent ist und zugleich über sich ins Transscendente hinausweist, ein Wahrheitskriterium, das einerseits der Bestandteil eines individuellen Seelenlebens ist und andererseits eine schlechthin notwendige, überindividuelle Forderung verbürgt. Worin besteht dieses Etwas? Wir haben willkürliche und notwendige Forderungen und deren Anerkennung von einander unterschieden. Auf Urteile angewendet, heisst dies, dass es evidente und nicht evidente Urteile giebt. Betrachten wir das Erkennen als einen psychischen Prozess, so ist also die Evidenz das psychische Sein, das uns die Wahrheit des Urteils verbürgt.“ Genauer ausgedrückt, ist ein Evidenzgefühl der psychische Repräsentant dieses transscendenten Sollens. So weit reicht die psychische Betrachtung, von der Rickert nunmehr zu zeigen versucht, dass sie schon insgeheim ein Anlehen bei der transscendental-logischen nehmen muss. Denn ein Gefühl, überhaupt ein seelischer Vorgang als solcher weist nicht über sich hinaus, sondern erst seine Deutung. „Dem Relativismus sind wir bloss dadurch entgangen, dass wir nicht ein psychisches Sein analysierten, sondern, wie wir sagen können, seinen Sinn konstruierten“ — somit durch ein logisches Verfahren. Der zweite Weg, der transscendental-logische, richtet sich dementsprechend

überhaupt nicht mehr auf den Akt des Denkens, sondern auch dasjenige, was in ihm zum Ausdruck kommt, auf seinen idealen Gehalt. Er geht nicht auf die innere Vergegenwärtigung des Gedankens, die immer in zeitlichen Grenzen eingeschlossen ist, sondern auf die zeitlose, ewige Bedeutung des Satzes. Jene ist ein Stück der empirischen Wirklichkeit, diese ist überhaupt nichts Reales. Im Sinne dieser zweiten Methode unternimmt es Rickert nun, das Wesen des Satzes, seine Bedeutung, seinen Wahrheitswert zu definieren und gelangt hier zu sehr interessanten Bestimmungen. Die Bedeutung eines Satzes, die auf Wahrheit Anspruch macht, nennt er zum Unterschiede von der blossen Wortbedeutung seinen Sinn. Der Sinn deckt sich auch nicht mit dem idealen Sein, das zum Beispiele den Gebilden der Mathematik eignet, wiewohl er mit ihm manches gemeinsam hat. Diese Unterscheidung, die man im Kantischen Sprachgebrauche auch als eine Unterscheidung zwischen Apodiktizität und Idealität bezeichnen kann, ist so wichtig, dass ich die nähere Begründung derselben wörtlich aus dem Texte anführe. „Ich bilde," so schreibt Rickert, „einen wahren Satz über und von einem idealen Sein, aber der Sinn dieses Satzes fällt ebensowenig mit dem idealen Sein selbst zusammen, wie der Sinn eines Satzes über reales Sein mit diesem identisch ist. Der Winkel im Halbkreis ist nicht wahr, also kein logischer Sinn, wie wir dies Wort hier verstehen wollen. Wahr ist erst der Sinn des Satzes über die Grösse dieses Winkels." Der logische Sinn deckt sich weder mit einem empirischen, noch mit einem idealen, noch auch mit einem metaphysischen Sein, er ist überhaupt nichts Seiendes, deswegen aber nicht mit dem Nichts identisch, sondern ein Wert. Für den Wert bleibt es charakteristisch, dass er nicht ist, sondern gilt. So muss man die Erkenntnistheorie die Lehre von den Werten nennen, eine Lehre, welche allen Wissenschaften, die sich mit dem Seienden beschäftigen, notwendig vorausgeht. Der Wert darf aber auch nicht, wie es häufig geschehen ist, mit der Norm verwechselt werden. Erst indem er in die Sphäre des Tatsächlichen, des Realen gezogen wird, indem er einem Subjekt gegenübertritt, erheischt er dessen Anerkennung, wird er zur Forderung, zum Sollen, zur Norm. Schon Husserl hatte darauf hingewiesen, dass normative Disziplinen eines rein theoretischen Fundaments bedürfen. Nach Rickerts treffender Charakteristik ist die Norm der psychologische Ausdruck des absoluten Wertes: für

einen streng logischen Gesichtspunkt kommt er daher kaum in Anbetracht. Im letzten Abschnitt seiner Abhandlung sucht Rickert zu zeigen, dass die beiden genannten Methoden nicht für sich allein bestehen können, sondern einander zu ergänzen bestimmt sind. Oder, wie es Rickert sehr prägnant zum Ausdrucke bringt: man kann nicht über den Gegenstand der Erkenntnis Betrachtungen anstellen, ohne zugleich die Erkenntnis des Gegenstandes mit in Rechnung zu ziehen. Weit entfernt, der psychologischen Vorbereitung gänzlich entraten zu können, muss jede rein logische und gegenstandstheoretische Untersuchung, um sich ihres Objekts zu versichern, Phänomenologie und Psychologie treiben. Denn die logischen Werte sind in psychische Erlebnisse eingebettet, aus denen sie sozusagen erst herausgelöst werden müssen. So wenig man beide Methoden durcheinanderwerfen darf, sie schliessen einander gerade dann harmonisch zusammen, wenn man sich ihrer Verschiedenheit bewusst geworden ist. Die Transscendentalpsychologie führt vom ersten Ansatz bis zum erregenden Moment, um dann für die werttheoretischen Betrachtungen der transscendentalen Logik das Feld zu räumen.

Es sind sehr bedeutungsvolle Probleme, an die Rickert in seiner neuen Schrift rührt. Im Allgemeinen gewinnt man den Eindruck, dass sich darin eine leise Verschiebung des Schwerpunktes vom Neufichteanismus zu jener Richtung des absoluten Logismus kundgiebt, die in Husserl und Meinong, den Begründern der Gegenstandstheorie, ihre Vertreter hat. Dabei kann von keiner Preisgabe, nicht einmal von einer wesentlichen Veränderung der Position die Rede sein, die Rickert früher einnahm. Im Gegenteile, sie erscheint mit all ihren charakteristischen Merkmalen, ihrer merkwürdigen Verbindung eines reinen Phänomenalismus, eines richtig verstandenen Positivismus mit einem strengen Transscendentalismus, hier noch deutlicher herausgehoben. Was aber gleichwohl den Abstand zwischen Rickert und jenen Denkern mindert, ist die stärkere Betonung des Abstandes von Norm und Wert, die Darstellung des Wertes als einer in sich ruhenden und vollendeten Essenz, der Hinweis auf das Objektive, Gegenständliche in ihm. Wir gewinnen dadurch einen Einblick in den inneren Zusammenhang der verschiedenen Denkrichtungen, die wohl weniger im Ziele als in den Mitteln und Wegen voneinander abweichen. Diese Ausführungen sollen zur Grundlage einer neuen Bearbeitung der Hauptprobleme der Logik dienen, die

Rickert in Aussicht stellt und der man mit Spannung entgegensehen darf.

Das Verhältnis zwischen Tatsache und Wert, an dem sich diese ganze Betrachtungsweise orientiert, bezeichnet ein philosophisches Grenzproblem, das, wie Rickert richtig bemerkt, zwar eine unmittelbare Erlebniseinheit repräsentiert, sowie es aber in denkender Reflexion erfasst wird, in beide Seiten auseinanderfällt. Es giebt keine Tatsache, die, um als solche fixiert zu werden, nicht schon unter einem logischen Werte stünde; und andererseits keinen Wert, der im Erleben nicht selbst wiederum als Tatsächlichkeit gesetzt wäre.

Es geht gerade aus dieser Studie wieder hervor, dass Rickert bloss mit grossen Einschränkungen als Urheber und Vertreter des Neufichteanismus bezeichnet werden darf, dass er viel tiefer in der Kantischen Weltauffassung selbst wurzelt. Was ihn nämlich zum Kritizisten stempelt und von allen Nachkantianern, Identitätsphilosophen und Romantikern trennt, ist sein phänomenalistisches Bekenntnis, seine Stellungnahme gegen die Metaphysik, seine strenge Auseinanderhaltung des Theoretischen, Logischen und des Ontologischen, Metaphysischen. Deswegen lehnt er auch Fichtes Lehre vom Weltwillen als dem Urgrunde alles Seins und Denkens, als dem Erzeuger der Kategorien ab. Denn diese Annahme würde, um auf Wahrheit Anspruch zu erheben, wieder die Giltigkeit der obersten logischen Axiome voraussetzen: sodass mithin die rein theoretischen Werte, die überhaupt keiner Realität angehören, das Letzte und Tiefste sind, gleichsam den Endpunkt der Analyse bezeichnen.

Zwischen diesem streng immanenten Logismus und der Anschauung eines Fichte, Schelling, Hegel öffnet sich eine weite Kluft. Denn das Wesentliche der Identitätsphilosophen ist — was übrigens schon in ihrem Namen gelegen — eben dies, dass sie die Distanz zwischen Denken und Sein überwinden wollen, sie geradezu negieren, dass ihnen die logischen Formen zugleich die Formen der Realität darstellen. Und zwar erreicht diese Tendenz in Hegel ihren Höhepunkt. Fichte und Schelling nämlich gehen, wohl im Anschluss an Kants Moralphilosophie, immer noch hinter das Theoretische auf irgend ein metaphysisches Prinzip, den Willen, das Absolute, zurück, um aus ihm das Theoretische zu deduzieren. Hegel dagegen ist reiner Logiker: und damit scheint er erst die transscendentale Methode zur vollen Verwirklichung zu

bringen, zu der Kant den entscheidenden Anstoss gegeben. Es muss den Hegelianern, auch den Neuhegelianern eingeräumt werden, dass der Standpunkt ihres Meisters wirklich in einer Beziehung der konsequentere war. Bei Kant zeigt sich die transscendentale Methode noch mit einer unleugbaren Zweideutigkeit behaftet. Einerseits ist es in ihrem Wesen gelegen, uns ewige, notwendige, absolute Wahrheiten zu vermitteln, zum Beispiele die Wahrheiten der Mathematik, uns über die Zufälligkeiten des Empirischen, Tatsächlichen zu erheben, andrerseits bindet Kant diese Wahrheiten dennoch wieder an etwas Tatsächliches, sofern er sie aus dem Subjekt, als dessen innerste Formen, hervorgehen lässt. Das Subjekt ist aber selbst ein Stück Realität wie das Objekt, mithin eine blosse Tatsache, an der keine unmittelbare logische Notwendigkeit hängt. So ist Kant über den Subjektivismus, und damit über den Psychologismus, die Tatsachenbetrachtung niemals völlig hinausgekommen. Das Logische war bei ihm immer noch in eine konstante Beziehung zum Ich gesetzt, es war gleichsam eine Funktion des Ich, und erst Hegel befreite es von dieser Abhängigkeit, nachdem Fichte und Schelling seine autonome Selbstständigkeit vorbereitet hatten. Hegels Idee hat ihren Schwerpunkt in sich selbst, sie ist eine absolute, logische Notwendigkeit, die souverän das Reale meistert und demzufolge nicht wiederum Funktion einer Realität ist, sei dieselbe nun objektiver oder subjektiver Art. Denn wenn die Kategorien auch nach der Darstellung Kants Formen oder Produkte des Subjekts sind, so ist eben diese Zugehörigkeit, diese Abhängigkeit vom Subjekt wiederum eine Tatsache, über die daher nach logischen Kriterien entschieden werden muss. Wenn zum Beispiele die Kategorien aus der Aktivität des Subjekts hervorgehend gedacht werden, sich mithin zu diesem verhalten wie die Wirkung zur Ursache, so setzt ein solches Verhältnis schon die Kategorie der Kausalität voraus. Das Logische ist mithin immer das Prius, das aus dem Faktischen nicht abgeleitet werden kann. Hier sieht man am deutlichsten die verbindenden Fäden, die vom Transscendentalismus zum Panlogismus hinüberlaufen. Andererseits finden wir auch hier den Zusammenhang zwischen dem Standpunkte Hegels und dem modernen Logismus, der durch Windelband, Rickert, Husserl, schon durch Schuppe vertreten wird. Jene Priorität des Logischen vor dem Realen ist ja auch das Argument, auf das Rickert, wie wir soeben gesehen, seine erkenntnistheoretische Position gründete. Der

grosse Unterschied zwischen dem modernen Logismus und dem Hegels besteht vor allem darin, dass jener Idealität und Realität auseinanderreisst, von den Tatsachen abstrahiert, während dieser beide einander durchdringen lässt. Hegels Logik ist nicht der Inbegriff und das System idealer Gesetze, die sich jenseits der Ebene des Wirklichen entwickeln, sondern die Lehre von der Wirklichkeit und ihren Gesetzen selbst, sie ist zugleich Metaphysik. Dagegen ist der moderne Logismus ein blosser Formalismus, der höchstens den Rahmen der Dinge zieht, nicht aber ihren konkreten Inhalt berührt. Dieser fundamentale Unterschied geht wohl auch daraus hervor, dass die Rationalisten und Antipsychologisten der Gegenwart hauptsächlich an der formalen Logik orientiert sind, wogegen Hegel als Nachfolger Kants von der neu begründeten transscendentalen Logik ausging, die nicht die allgemeinen Grundsätze des Denkens, sondern den Zusammenhang von Denken und Sein, wie er sich im Erkennen offenbart, betrachtet.

Wir können all diese Zusammenhänge und Übergänge nicht allein den gegenwärtigen Nachbildungen und Kopien, sondern in erster Reihe den grossen Originalen selbst entnehmen, die uns in neuen, übersichtlichen Ausgaben, mit ausführlichen Einleitungen versehen, vorliegen. Ein entschiedenes Verdienst um die Förderung des Interesses an der grossen Geistesbewegung von Fichte bis Hegel, vor allem um die Verbreitung der philosophischen Meisterwerke jener Zeit, hat sich der Verlag Eckardt in Leipzig durch die von ihm veranstaltete Ausgabe derselben erworben. Nachdem schon vor längerer Zeit eine Auswahl von Schellings Werken erschienen war, wurde eine solche von Fichtes Schriften in sechs Bänden und eine auf zwölf Bände berechnete Gesamtausgabe Hegels vorbereitet. Von Fichte liegen der zweite Band, enthaltend die „Grundlage des Naturrechtes“ und das „System der Sittenlehre“ und der vierte vor, der die „Darstellung der Wissenschaftslehre“ aus dem Jahre 1801 enthält; die Herausgabe besorgt Medicus, der Verfasser der bekannten Monographie über Fichte. Von Hegel liegt der zweite Band vor, „Phänomenologie des Geistes“ mit einer ausführlichen Einleitung des Herausgebers Otto Weiss. Dies ist, innerhalb der letzten Jahre, die dritte Neuausgabe der „Phänomenologie“, die der von Bolland und Georg Lasson auf dem Fusse folgt. Es ist sehr bezeichnend, dass dies Werk, welches vor mehr als hundert Jahren den ersten Vorstoss der grossen Bewegung bezeichnete, um einer späteren Generation

beinahe in Vergessenheit zu geraten, nunmehr eine glanzvolle Wiederauferstehung feiert. In der Einleitung versucht Weiss eine Skizze des Aufbaues der Phänomenologie vom elementaren sinnlichen Empfinden durch die Stufen der Wahrnehmung und des Verstandes bis zum Selbstbewustsein der Vernunft. Es handelt sich hier aber, wie neuerlichen Tendenzen, den Unterschied zwischen Hegel und Darwin zu nivellieren, gegenüber nicht stark genug hervorgehoben werden kann, keineswegs um eine genetische, sondern um eine transscendentale, wesenhafte Entwickelung, um ein Prius nicht der Zeit, sondern dem Werte nach. Die historische Stellung der „Phänomenologie" charakterisiert Weiss folgendermassen. „Mit einem Fusse noch ganz in der Romantik stehend, ja gleichsam die letzte Entfaltung der besten Elemente derselben darstellend, ragt sie bereits in eine neue Ära der Ausbreitung der elementaren Macht und des Aufbaues einer neuen Welt. Diesem doppelten Grundzuge verdankt die Hegelsche Philosophie vielleicht gerade ihre überragende Bedeutung. Auf der einen Seite der romantische Drang nach Einheit der Erkenntnis und des Lebens, und doch andererseits das unstillbare Verlangen nach Universalität und Ausbreitung, das Bestreben, die ganze Mannigfaltigkeit und Wirklichkeit in diese Einheit aufzunehmen." So grossartig dies Gedankengebäude vor uns steht, es wäre dennoch ein Verhängnis, wollten wir von ihm mehr als den allgemeinen Grundriss und vor allem den architektonischen Plan übernehmen. Dies bestätigt auch eine andere Hegelschrift, der wir uns nunmehr zuwenden,

Ungefähr zur selben Zeit nämlich erschien eine deutsche Übersetzung von Benedetto Croces geistvollem Buche „Lebendiges und Totes in Hegels Philosophie", eine Übersetzung, die Büchler im Verlag von Winter veranstaltet [Heidelberg, 1909, XV u. 228]. Das Buch ist in zweifacher Hinsicht schätzenswert und interessant. Fürs erste als Interpretation des Hegelschen Systems und seiner Methode, zweitens als Zeugnis des Einflusses, den dies System in Italien zu gewinnen beginnt. Croce ist, worauf bereits der Titel seines Buches hinweist, kein unbedingter Anhänger Hegels. Er feiert ihn vor allem als Entdecker der wahren philosophischen Methode, zum Unterschiede von den Methoden der einzelnen Wissenschaften, der Mathematik, der Naturforschung, der Geschichte. Der logische Begriff, wie ihn Hegel versteht, ist zugleich universell und konkret. Das heisst, er geht nicht wie die

Allgemeinvorstellung aus einer Abstraktion hervor, er spiegelt vielmehr die Realität in ihrer ganzen Fülle und Lebendigkeit wieder. Dies leistet das dialektische Prinzip der Überwindung und Synthese der Gegensätze. Während die gewöhnliche, formale Logik des abstrakten Verstandes die Gegensätze isoliert, sie als unvereinbar einander gegenüberstellt, lehrt Hegel, dass die Gegensätze gerade damit, dass sie auf einander bezogen werden müssen, nach ihrer Vereinigung in einem höheren Begriffe drängen, in dem sie als dessen Momente aufgehoben sind. In dieser Bewegung prägt sich deutlich der Rhytmus des Weltprozesses, das ewige Werden, aus: Das Denken erscheint hier wirklich in Einklang mit dem Sein gebracht, mit ihm zu einer Art Identität erhoben. In diesem Sinne ist die Methode Hegels wenigstens eine glänzende Interpretation des natürlichen Geschehens, eine vollendete Natursymbolik. Aber auch den fundamentalen Fehler in ihrer Anwendung, der die Hegelsche Philosophie schliesslich in Misskredit bringen musste, bemüht sich Croce zu entdecken. Er besteht darin, dass sie die Synthese der blossen Unterschiede ebenso behandelt wie die Synthese der Gegensätze, dass sie, in der konventionellen Sprache der Schullogik, nicht zwischen disparaten und kontradiktorischen Begriffen unterscheidet. Was in Hegel tot und veraltet ist, das ist der Versuch einer spekulativen Konstruktion des Individuellen, Empirischen in Natur und Geschichte, was in ihm lebendig und entwickelungsfähig bleibt, ist die Konzeption des universalen, konkreten Begriffes, der durch die Widersprüche und Antithesen zu ihrer Überwindung und höheren Vereinigung fortschreitet; an diese Seite seines Denkens muss die Philosophie der Gegenwart von Neuem anknüpfen.

Einen solchen Anknüpfungspunkt findet Croce in Henri Bergsons intuitiver Philosophie und ihrer Forderung, sich in den Rhytmus der Dinge selbst hineinzuversetzen, an ihrer Bewegung im Geiste unmittelbar teilzunehmen. Aber es ist gleichwohl ein wesentlicher Unterschied, den auch Croce hervorhebt. Bergson, dessen Lehre bereits nach Deutschland gedrungen ist und hier an Ausbreitung gewinnt, wohl auch wegen ihrer grösseren Verwandtschaft mit dem deutschen als mit dem französischen Geiste, lässt sich als eine Art indirekter, negativer Ergänzung zum Neuhegelianismus ansehen. Der Verlag Diederichs veranstaltet eine Übersetzung seiner Werke, die ihre Aufnahme und Wirkung noch fördern wird. Aus diesem Grunde kommen sie für uns hier schon

äusserlich in Anbetracht, und zwar hauptsächlich „Materie und Gedächtnis“ und „Einführung in die Metaphysik“. In „Materie und Gedächtnis“, einer Schrift, der Windelband eine wirkungsvolle Einleitung vorausschickt, rührt er an das alte Problem der Beziehung zwischen Körper und Seele. Er ergreift es indessen an einem höchst prinzipiellen Punkte, an dem des Gedächtnisses. Das Gedächtnis, die Bewahrung der Vergangenheit, ist das auszeichnende Merkmal der Seele dem Körper, überhaupt der Aussenwelt gegenüber. In einer sehr gediegenen Analyse weist er die Unmöglichkeit nach, dies Phänomen aus körperlichen Vorgängen, aus Gehirnschwingungen zu erklären.

Es muss ein grosses Verdienst Bergsons genannt werden — woraus sich wohl auch die erstaunliche Anziehungskraft seiner Schriften erklärt — dass er von einem konkreten Problem, dem der Beziehung zwischen Innenwelt und Aussenwelt, ausgeht, dass er sich vom Denken wieder zum Sein wendet, mit einem Worte, dass er wieder Metaphysik treibt. Und zwar scheint es mir ein bedeutungsvoller Schritt, dass diese Metaphysik, ohne deswegen im Psychologismus zu landen, an der Psychologie orientiert ist. Die ausschliessliche Orientierung des Weltbildes am Problem der Aussenwelt, des Objektes, die seit der Renaissance besteht, hat, wenn wir den imposanten Aufbau der mathematischen Physik und der philosophischen Systeme ins Auge fassen, der sich von Descartes und Galilei bis Leibniz und Kant vollzog, zweifellos grossartige Gebilde hervorgerufen, aber zuletzt zu einer unhaltbaren Einseitigkeit geführt. Schon bei Kant beginnt die Wendung zum Problem der Innenwelt, dem hier durch die Überwindung der alten, rationalen Psychologie zunächst kritisch der Weg geebnet wird. Und das neunzehnte Jahrhundert sehen wir in seinen philosophischen Bestrebungen zwischen beiden Seiten geteilt, zwischen der Grundlegung der mathematischen Physik und der Psychologie. Das Gedächtnisproblem bedeutet aber ohne Zweifel die Einfahrt zu den Problemen des Seelenlebens, wie dies schon Augustinus erkannt hat. Hier ist der tiefste Punkt der Unterscheidung zwischen Materie und Geist erreicht. Allerdings darf der Gegensatz nicht ins Extreme gesteigert werden. Auch die Materie ist nicht reine Gegenwart, sondern, was sich im Phänomen der Bewegung, überhaupt jeglicher Veränderung kundgiebt, ein fortwährender Übergang von der Vergangenheit zur Gegenwart. Die Realität ist kein Seiendes, sondern ein Werdendes.

und der Rhytmus des Werdens ist der der Kontinuität. Damit gewinnt Bergson das Leitmotiv seiner Weltansicht, das die „Einführung in die Metaphysik“ weiter ausspinnt.

Man kann es zunächst als eine Kritik der abstrakten Begriffe, noch mehr, als eine Kritik des abstrahierenden Intellektes bezeichnen. Dieser führt uns irre, er entfremdet uns dem tieferen Verständnis der Wirklichkeit, indem er sie in getrennte Atome zerlegt, zwischen denen die unmittelbare Verbindung und Wechselwirkung sich nicht mehr herstellen lässt. Er atomisiert auch das Werden und trachtet sodann, selbstverständlich vergebens, es aus einzelnen, punktuellen Stadien des Seins wiederaufzubauen, sowie er die Bewegung aus einer Anzahl ruhender Lagen rekonstruieren will. Wie man sieht, wird hier, strenge genommen, am Standpunkte der Eleaten Kritik geübt, und derjenige Heraklits erneuert, der ja auch in Hegel wiederkehrt. Was Bergson über die Abstraktion sagt, dass sie das Konkrete, Reale willkürlich auseinanderreisst und so isolierte Gegensätze hervorbringt, die in Wahrheit immer verbunden sind, erinnert durchaus an Hegel. Aber es ist, im positiven Teil der Lehre, ein eminenter Unterschied. Bergson erklärt die abstrakte Begriffsbildung, hierin vom Darwinismus und Pagmatismus abhängig, aus dem Bedürfnis zu h a n d e l n, das sozusagen fester Ansatzstellen bedarf und deshalb den Fluss des natürlichen Geschehens im Denken an einzelnen Punkten künstlich zum Stillstande bringen muss. Der erkennende, theoretische Mensch hingegen kann der Wirklichkeit bloss dadurch gerecht werden, dass er, auf alles begriffliche Denken Verzicht leistend, sich intuitiv in den kontinuierlichen Strom, in das Weben und Werden der Dinge zu versenken strebt. Für Hegel dagegen ist der abstrakte Begriff nicht die höchste Instanz, sondern bloss ein Moment des Logischen, das nicht verselbständigt werden darf: das richtige Verstehen der Wirklichkeit erfliesst allerdings nicht aus ihm, aber es setzt nicht die Preisgabe des B e g r i f f l i c h e n in der Rückkehr zur I n t u i t i o n, sondern seine Reform durch das dialektische Prinzip voraus.

Durch alle Verschiedenheiten zwischen dieser Richtung des intuitiven Philosophierens und dem Hegelianismus leuchtet immerhin das gemeinsame Band auf: die Überzeugung, dass das Werden die Grundform des Realen repräsentiert und dass die wahre Erkenntnis eine Art ist, sich diesem ewigen Werden irgendwie geistig zu assimilieren. Im extremen Gegensatz dazu steht die Weltauf-

fassung eines noch nicht zur Genüge gewürdigten Denkers, African Spirs, dessen gesammelte Werke uns in neuer Auflage und Ausgabe vorliegen. Frau Helene Claparède-Spir, die Tochter des Philosophen, hat im Verlag von Ambrosius Barth diese Ausgabe veranstaltet und durch ein pietätvolles Vorwort, das uns in dankenswerter Weise über die wichtigsten biographischen Daten unterrichtet, eingeleitet. Der erste Band [XXX u. 547 S.] enthält das Hauptwerk „Denken und Wirklichkeit", der zweite Band [390 S.] zwei grössere Schriften „Moralität und Religion", „Recht und Unrecht", sowie eine Reihe kürzerer Aufsätze vermischten Inhalts.

Das Hauptwerk Spirs erscheint auf einer sehr einfachen Voraussetzung aufgebaut: dem Satz der Identität. Es gewinnt seine Bedeutung und seine Eigenart dadurch, dass dieser Satz als ein Unbedingtes festgehalten und in alle seine Konsequenzen verfolgt wird. Und was das Wichtigste, es ist die Definition und Auffassung des Satzes, die dem ganzen Gedankengang seinen Schwerpunkt und sein Gepräge giebt. Der Satz der Identität ist für Spir nämlich kein blosses Gesetz des Denkens, sondern, da er dem Denken objektive und ontologische Bedeutung zuspricht, auch ein Gesetz des Seins. Er ist für ihn kein identischer und kein analytischer, sondern ein synthetischer, ein Existenzialsatz. Das heisst: in der wahren Natur der Dinge ist es gelegen, dass sie im strengsten Sinne mit sich identisch sind, dass es in ihnen weder Verschiedenheit noch Veränderung giebt. Wo wir dergleichen finden, haben wir es nicht mit dem absoluten Wesen der Welt, sondern bloss mit der Erscheinung zu tun, die aus dem Absoluten in keiner Weise sich ableiten und erklären lässt. Man sieht, Spir behandelt Identität und Substanz als einen und denselben Grundbegriff. Unsere sinnliche Auffassung der Dinge beruht auf einer von der Natur eingerichteten Täuschung, der zufolge wir die sinnlichen Phänomene für wirkliche Substanzen halten. Das wahre Sein, das Unbedingte, können wir bloss im Denken erfassen, und insofern haben wir Anteil daran: ihm entspricht aber weder die Aussenwelt noch unsere eigene Existenz, weder Subjekt noch Objekt. Das Imposante dieser Weltanschauung, die den Eleatischen Standpunkt wieder aufnimmt, liegt in der Einfachheit des Grundgedankens und in seiner konsequenten, einheitlichen Durchführung. Interessant ist sie vor allem auch durch das zähe Verharren in der Abstraktion, durch die schroffe Gegen-

sätzlichkeit zu Hegel. Es erneuert sich auch hier der uralte, niemals zu schlichtende Widerstreit zwischen Parmenides und Heraklit. Wer am Seienden festhält, vermag das Werden nicht zu begreifen, und umgekehrt, wer das Werdende mit dem Wirklichen identifiziert, steht dem Sein ratlos gegenüber. Für Spir kehrt sich das erkenntnistheoretische Verhältnis in seltsamer Weise um: Das einzig Erkennbare, die empirische Welt ist ihm wegen ihres unablässigen Wechsels das schlechthin Unbegreifliche und das einzig Begreifliche ist das Unerkennbare, das Unbedingte und Absolute. Die Schrift zerfällt in zwei Teile, deren erster in der Norm des Denkens die allgemeine Grundlegung enthält, während der zweite sich der Welt der Erfahrung zuwendet. Hier werden die Vorstellungen der Zeit und des Raumes ausführlich analysiert. Spir nimmt gegen Kant Stellung, der beide Vorstellungen demselben Betrachtungsschema unterwirft. Bloss der Raum ist eine Vorstellung a priori, die Zeit ist eine Abstraktion aus der Erfahrung. Eingehend wird ferner der Begriff des Ich behandelt, den Spir nicht als den einer Substanz, sondern als den eines Komplexes, eines Prozesses betrachtet. Die abschliessenden Kapitel widmen sich dem Urteil, dem Syllogismus und der Induktion. Nirgends verläugnet sich die analytische Kraft des Denkers, wogegen die Synthese entschieden zu kurz gekommen ist.

Wie wir sehen, weitet sich der Gedankenkreis des Hegelianismus in überraschender Weise, sofern er nicht allein in methodologischer Hinsicht grosse Probleme aufrollt, sondern auch die Metaphysik erneuert, die ihm mit der Logik zusammenfliesst. Wir waren mit Rücksicht auf diese doppelte Bedeutung in der Lage, genau die Punkte zu bezeichnen, an denen der moderne Logismus mit Hegel zusammenhängt, an denen er sich ihm entfremdet. Wie ich schon in früheren Berichten bemerkte, könnte man auch Rudolf Eucken, den im vergangenen Jahre mit dem Nobelpreise gekrönten Denker, dem Hegelianismus im engeren, metaphysischen, nicht methodologischen Sinne zuordnen. Denn Eucken vertritt in seinen zahlreichen Schriften die Ansicht, dass das wahre, absolute Wesen der Wirklichkeit sich weder in den Phänomenen der Aussenwelt noch in denen der Innenwelt, weder in der Physik noch in der Psychologie erschliesst, sondern in einem Geistesleben, einem Zusammenhang ewiger Werte und Notwendigkeiten, die sich zwar in der Tiefe persönlichen Empfindens offenbaren, ohne aber jemals mit dem Persönlichen zur Deckung zu gelangen. Auch eine seiner

neuesten Arbeiten „Hauptproblem der Religionsphilosophie der Gegenwart", deren dritte Auflage, bereichert um ein wichtiges Kapitel „Der Kampf der Gegenwart um das Christentum", im vergangenen Jahr erschien, gewährt uns einen tieferen Einblick in diese Betrachtungsweise.

Von einer anderen Seite nähert sich den romantischen Philosophen, Hegel und noch mehr Schelling, das System Eduard von Hartmanns, das uns nicht bloss in seiner ursprünglichen Gestalt, sondern auch in dem als Nachlass erschienenen „Grundriss" vorliegt. Von diesem Grundriss, auf den ich im nächsten Jahresberichte ausführlicher zurückgreifen will, erschienen im Jahr 1909 drei Bände, der sechste, siebente und achte, enthaltend: „Grundriss der ethischen Prinzipienlehre", „Grundriss der Religionsphilosophie", „Grundriss der Ästhetik". Alle schliessen sich zu dem einheitlichen Gedankenbau einer Philosophie des Unbewussten zusammen, welche darin die Tradition der Romantik wahrt, dass sie das Wesen der Welt in etwas sucht, das weder auf Seite des Subjektes noch auf Seite des Objektes gelegen ist, das also weder rein physisch noch rein psychisch ist, sondern die gemeinsame Wurzel von beiden, dem Materiellen und dem Seelischen, Geistigen. Diese findet Hartmann ähnlich wie Schelling im Unbewussten, gleichsam dem Identitätspunkte beider Reihen. Hierin unterscheidet er sich sowohl vom Materialismus als auch vom modernen Panpsychismus, der das Absolute dem beseelten Stoffe gleichsetzt und damit individualisiert, in eine Unsumme von Einzelseelen auflöst.

Solchen metaphysischen Tendenzen gegenüber finden wir den reinen Logismus, wie er in verschiedenem Sinne, aber auf gleicher Grundlage von Rickert, Husserl, Meinong gelehrt wird, höchstens in allgemein methodologischer Hinsicht der Identitätsphilosophie, besonders dem Hegelianismus verwandt. Der letztgenannten Gruppe können wir wohl auch die von Leonard Nelson geführte Friesschule in Göttingen einreihen. All diesen Richtungen ist gemeinsam, dass sie im Gegensatze zum Fichteanismus und Hegelianismus keine objektive, aprioristische Begründung, sondern vor allem eine subjektive, psychologische Feststellung der spezifisch logischen Sachverhalte erstreben. Darin stimmen Husserls phänomenologischer, Meinongs gegenstandstheoretischer, Nelsons anthropologischer Standpunkt überein. Die von Nelson und Hessenberg herausgegebenen Abhandlungen der Friesschen Schule, in

denen eine heftige Polemik gegen die Vertreter des Neukantianismus geführt wurde, brachten im vergangenen Jahr Aufsätze über „Darwinismus und Religion“, sowie über die „Entwickelungsgeschichte der Kantischen Erkenntnistheorie“, ersteren von Rudolf Otto, letzteren von Nelson. Von der unanfechtbaren These ausgehend, dass eine bestimmte philosophische Auffassung auch auf die Geschichte der Philosophie stets in dem Sinne Einfluss übt, dass der Historiker dementsprechend die Leistungen der Vergangenheit wertet, auswählt und schliesslich auch darstellt, versucht Nelson, von seinem Standpunkte aus die Entwickelungslinie des Kantischen Denkens zu skizzieren. Er weicht in folgenden Punkten von den bisherigen Darstellungen ab, die sich auf Kants Verhältnis zu Hume, auf Kants kritische Methode und auf die Unterscheidung der analytischen und synthetischen Urteile beziehen. „1. Das in den sogenannten vorkritischen Schriften Kants behandelte Problem: Wie ist Kausalität möglich? ist ein anderes Problem als das Humesche: Wie sind Kausalurteile möglich? 2. Die von Kant 1766 vertretene Auffassung, Kausalurteile liessen sich auf Erfahrung gründen, wird von Hume nicht geteilt, sondern bestritten. 3. Kants analytische, von Erfahrungsgrundsätzen ausgehende Methode in der Preisschrift über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral ist nicht eine Art der Induktion. 4. Die Unterscheidung der Kantischen Preisschrift zwischen analytischer und synthetischer Methode hat nichts zu tun mit der späteren Unterscheidung analytischer und synthetischer Urteile. Alle wesentlichen Abweichungen in den Ergebnissen der Untersuchung sind blosse Folge des in diesen Sätzen Enthaltenen.“

Der Wahrheitswert dieser historischen Ausführungen ist mithin von der Berechtigung abhängig, die Nelsons anthropologischer Deutung des Kritizismus eignet.

Zur Phänomenologie und Psychologie des Denkens im engeren Sinne gehört Meumanns Schrift „Intelligenz und Wille“ [Quelle & Meyer, Leipzig, 293 S.), die es sich zur Aufgabe macht, den Anteil beider Faktoren am individuellen Geistesleben zu bemessen. Zunächst werden die formalen Voraussetzungen der Intelligenz, Aufmerksamkeit und Übung, untersucht, sodann die materialen, Beobachtung, Gedächtnis und Phantasie. Die Analysen der beiden letzteren sind besonders sorgfältig und instruktiv, insbesondere, was über ihre Verteilung bei jeder Art geistiger

Produktion gesagt wird. Hier verdient Erwähnung, dass die Darstellung nicht abstrakt gehalten ist, sondern zahlreiche Beziehungen zum Leben sucht. Auch an Hinweisen auf lehrreiche historische Beispiele fehlt es nicht. Die Unterscheidung der analytischen Begabung von der synthetischen ist fein ins Detail gearbeitet, ebenso die Unterscheidung des Scharfsinns vom Tiefsinn, die der ersteren gleichgesetzt wird. Für den analytischen Scharfsinn ist es charakteristisch, dass er mehr mit Distinktionen, Verschiedenheiten arbeitet, für den synthetischen Tiefsinn, dass er Ähnlichkeiten und Analogien sucht. Es folgt die Charakteristik des Willens in seinen Beziehungen zum Denken. Die Untersuchung des Verhältnisses von Intelligenz und Wille bildet den Abschluss. Der Wille wird nicht als primäres Phänomen betrachtet, sondern als ein sekundäres, das den Intellekt bereits voraussetzt, er ist der Umsatz der Vorstellungen zur Handlung. Man sieht, diese Untersuchungen führen schon von der Phänomenologie zur empirischen Psychologie hinüber; aber indirekt sind sie auch für die erkenntnistheoretische Betrachtung des Denkens von Nutzen.

Ausschliesslich der letzteren dient Pichlers Schrift „Über die Erkennbarkeit der Gegenstände“ [Wien und Leipzig, Braumüller, 1909, 105 S.]. Der Verfasser ist sich der Verwandtschaft mit Meinong bewusst, was bereits im Titel der Arbeit zum Ausdrucke gelangt. Interessant ist der Hinweis auf Christian Wolff, der als eigentlicher Begründer der gegenstandstheoretischen Untersuchung hingestellt wird, eine Beziehung, die schon Heinrich Gomperz in seiner Noologie, freilich in polemischer Absicht, hervorgehoben hatte. Pichler giebt sogar der Wolffschen Methode vor der Kants den Vorzug, indem er in der letzteren allerdings einseitig die psychologistische, subjektive Nüance in den Vordergrund rückt. Darin vor allem, dass Wolff den Erkenntnisgrund dem Seinsgrunde unterordnet, erblickt er eine entschiedene Wendung zur objektivistischen Auffassungsart, die durch Kants Kategorienlehre wieder verfehlt worden sei. So ist denn auch der längst totgesagte Wolffianismus wieder auferstanden, neben den zahlreichen Auferstehungen, die grosse Systeme der Vergangenheit in den letzten Jahren gefeiert haben. Pichlers Schrift ist nicht allein um dieser historischen Rückbeziehung, sondern auch um ihres Scharfsinnes willen lesenswert. Man vermisst in den interessanten Ausführungen über die ratio essendi und cognoscendi eine entschiedene Skizzierung des Verhältnisses der Logik zur Metaphysik, sowie andererseits

die Polemik gegen Kants Transscendentalpsychologie die subjektivistischen Züge der Lehre einseitig und allzu schroff akzentuiert hervorhebt und damit Kant den vorkritischen Denkern gegenüber ins Unrecht setzt.

Eine eigentümliche Stellung nimmt Stefan Matičević in seiner überaus anregenden Schrift „Zur Grundlegung der Logik" [Wien und Leipzig, Braumüller, 192 S.] ein. Er erklärt sich gegen den Psychologismus, ohne den Standpunkt der reinen Logik einzunehmen. So polemisiert er heftig gegen den modernen Vertreter derselben, gegen Husserl, dem er eine unerlaubte Vermengung Bolzanos und Leibnizens vorwirft. Bolzanos Auseinanderhaltung des psychischen Urteilsaktes und des logischen Urteilsinhaltes, des „Satzes an sich", durch die der psychologische Subjektivismus im Prinzip überwunden wird, habe nichts mit der rationalistischen Unterscheidung der Tatsachenwahrheiten von den Vernunftwahrheiten, der vérités de fait von den vérités de raison zu tun, sofern es Sätze giebt, die eben bloss tatsächliche Beziehungen zum Ausdrucke bringen; dies ist der Hauptgedanke der gegen Husserl gerichteten Polemik.

Die positive Seite der Schrift ist der Versuch, die Grundsätze der formalen Logik nicht als analytische, sondern als synthetische aufzufassen, als solche, die nicht aus dem blossen Denken, noch aus dem Wesen des Subjekts, sondern aus der empiristischen Betrachtung der Objekte geschöpft sind.[1]) Es ergiebt sich hier von selbst der Übergang zu einer andern Schrift, die wie die soeben genannte einen gleicher Massen jenseits vom Psychologismus und Logismus gelegenen Standpunkt einnehmen will. Bisher ist nämlich gegen den Logismus bloss von aussen Sturm gelaufen worden: von den Empiristen und Psychologisten, sowie von extremen Metaphysikern, die vielfach auch auf psychologischer Grundlage bauen. Denn im fundamentalen Prinzip, in der Auffassung des Wahrheitsbegriffes, in der Anerkennung des Logischen als eines absoluten, überzeitlichen, in sich gegründeten Wertes, dessen Giltigkeit von seiner Realisierung, seiner psychischen Erscheinungsform, unabhängig ist, sind die verschiedenen Richtungen — sie mögen einander im Einzelnen, in der Begründung des Prinzips, in der Methodenlehre, noch so entgegengesetzt sein —

[1]) In der objektivistischen Tendenz dieser Logik ergiebt sich eine Beziehung zu Spir, von dem ihre empiristische Richtung abweicht.

sind Neukantianer, Neufichteaner, Neuhegelianer, Neufrieseaner, Phänomenologen und Gegenstandstheoretiker einig. Umso auffallender muss es erscheinen, dass neuerdings ein Versuch gemacht wurde, die Anwälte des Logismus mit ihren eigenen Waffen und Werkzeugen zu überwinden und sie eben auf Grund jenes oben hervorgehobenen Prinzips zu — Psychologisten zu stempeln. Dieser Versuch rührt von Dimitri Michaltschew her und betitelt sich: „Philosophische Studien", Beiträge zur Kritik des modernen Psychologismus [Leipzig, Engelmann, 573 S.].

Der Verfasser ist ein Anhänger Rehmkes, aber seine Polemik gegen den Logismus erscheint nicht gänzlich durch diese Anhängerschaft bedingt. Die Schrift ist schon wegen ihrer Tendenz lesenswert und zeigt ausserdem Scharfsinn und Begabung. Aber die Argumente sind nicht stichhaltig. Michaltschew wirft den Logisten vor, dass sie die Aufgabe der Philosophie nicht erfasst haben und schon ihren Ausgangspunkt mit dem der Psychologie verwechseln. Die Voraussetzung der Psychologie ist nämlich eine vom menschlichen Bewusstsein unabhängige Realität, von der das Bewusstsein irgendwie Besitz ergreift. Sie fragt sich, wie in dem Menschen die Vorstellung von diesem Objekt sich bilde. Die Philosophie ist ursprünglich von derselben Voraussetzung abhängig, und so formuliert sie das Erkenntnisproblem in der unlösbaren, sogar widersinnigen Frage, wie die transscendente, vom Bewusstsein unabhängige Wirklichkeit ins Bewusstsein treten, immanent werden könne. Diese psychologische Grundvoraussetzung, so meint Michaltschew, erscheint aber auch bei den modernen Logisten, freilich in verfeinerter Form: auch sie nehmen ein vom Bewusstsein Unabhängiges an, von dem sie dann verlangen, dass es gleichwohl bewusst werde; bloss ist dies nicht eine transscendente Existenz, sondern eine transscendente Norm. Der wahre Ausgangspunkt der Philosophie ist aber das Gegebene und nicht die Annahme einer vom erkennenden Subjekt unabhängigen Sphäre, die hier psychologistisch genannt wird, sofern sie aus dem Betrieb der Psychologie abstrahiert sein soll. In der Charakteristik des Gegebenen nun lehnt sich Michaltschew durchaus an Rehmke an. Er glaubt, den Relativismus damit am sichersten überwinden zu können, denn die Bestimmung des Gegebenen ist eine absolut eindeutige. Die Aufgabe des Philosophen ist es, diese Bestimmung vorzunehmen. Eine Erkenntnistheorie dagegen giebt es überhaupt nicht, weil das Objekt nicht erst vom

Subjekt aufgenommen, noch von ihm erzeugt, noch mit dessen Mitteln bearbeitet wird, sondern ihm von Anbeginn — gegeben ist. Und zwar nicht in approximativer und symbolischer Form, nicht als unendliche Annäherung an ein ideales Ziel, sondern in unmittelbarer, greifbarer Gegenständlichkeit. So ist uns die Sache als ein Einzelwesen, die Aussenwelt als Einheit von Dingen, Bestimmtheiten und Besonderheiten gegeben, wie wir dies alles noch deutlicher aus Rehmkes sogleich zu besprechendem Buche entnehmen können.

Dagegen ist zu bemerken, dass der Parallelismus ihres Wahrheitsbegriffes mit dem metaphysischen, psychologistischen, den Michaltschew unermüdlich hervorhebt, den Transscendentalisten und Logisten keineswegs entgangen ist. Besonders deutlich hat Rickert diesen Übergang von der transscendenten Realität zum transscendenten Werte charakterisiert und auf die Entwickelung hingewiesen, die von der Deutung des Erkenntnisbegriffes als einer Übereinstimmung des Denkens mit dem übersinnlichen Sein zu seiner Deutung als einer Anerkennung des übersinnlichen Wertes führt. Dies Argument wird die Anwälte des Logismus weder verblüffen, noch aus dem Sattel heben. Wenn Michaltschew aber meint, ihr Psychologismus verrate sich darin, dass sie den Gegenstand der Erkenntnis als etwas betrachten, das über den Rahmen des Bewusstseins hinausgreift, das bloss in mittelbarer, symbolischer Form bewusst wird, das — um es noch präziser zu bezeichnen — uns als eine Aufgabe, nicht als ein schlechtweg Gegebenes entgegentritt, so ist dies eine willkürliche Definition, die mit den Tatsachen nicht in Einklang zu bringen ist. Selbstverständlich müssen auch ideale Werte irgendwie „gegeben“ sein, damit wir von ihnen Kenntnis erlangen, damit wir überhaupt von ihnen sprechen können. Und die Erforschung dieses Gegebenseins, dieser Bewusstseinsart ist ja, wie ich in meinen Jahresberichten stets hervorgehoben habe, das grosse Verdienst jener Gruppe von Denkern, die zum Unterschiede von den Neukantianern, Neufichteanern, Neuhegelianern nicht nach der objektiven Begründung, sondern nach der subjektiven Erfassung der Kategorien fragen: der Phänomenologen und Gegenstandstheoretiker. Sie beschäftigen sich ja mit dem schwierigen Problem, das ein philosophisches Grenzproblem darstellt, wie etwas Übersinnliches, ohne von seinem Charakter einzubüssen, gleichwohl eine sinnliche Ausdrucksform erhalten könne. Michaltschew bezeichnet dies als einen Wider-

sinn: entweder etwas ist gegeben oder es ist nicht gegeben. Dass darin eine Antinomie gelegen ist, soll auch ohne weiteres eingeräumt werden; aber eine solche aus dem Weltbegriff ausschalten wollen, ist auch purster Dogmatismus. Michaltschew behauptet, auch das Allgemeine, der Begriff sei gegeben. Wie es sich damit indessen auch verhalte, sicher ist es, dass es Begriffe giebt, die als solche nicht gegeben sind, in deren Wesen es liegt, dass sie nicht adäquat und unmittelbar gegeben sein können. So der Begriff der Unendlichkeit, der ja gerade durch das Inkommensurable seines Inhalts bezeichnet erscheint. Ebensowenig sind uns Vergangenheit und Zukunft direkt gegeben, sondern lediglich in der symbolischen Form der Erinnerung und der Erwartung. Die Erinnerung ist weder die Vergangenheit selbst, noch zeigt sie uns dieselbe, sondern sie bedeutet in einer nicht näher zu erklärenden Weise die Vergangenheit, die sich ja selber nicht erneuern kann. Wenn daher schon innerhalb des sinnlichen Bewusstseins jene Antinomie zwischen dem Gegenstande der Erkenntnis und dem Erkennen des Gegenstandes, jene symbolische Funktion des Erfassens und Ergreifens stattfindet, so kann es uns nicht Wunder nehmen, dass sie eine noch grössere Rolle in der psychischen Darstellung des Übersinnlichen spielt. So vermisst man bei Michaltschew überhaupt eine nähere Auseinandersetzung darüber, wie die logischen und mathematischen Grundbegriffe und Kategorien, die zum Unterschiede von den empirischen Begriffen sich in keinerlei Wahrnehmung adäquat darstellen, gegeben sind: in Anbetracht des psychischen Zwanges, alles Gegebene irgendwie zu versinnlichen, phänomenologisch zu umkleiden.

Die Schrift Michaltschews hätte im Übrigen durch eine Milderung des Akzentes ihrer Polemik, die sich besonders gegen Rickert, Husserl, Ewald wendet, nicht gelitten. Im Übrigen empfiehlt sie sich, abgesehen von den bedeutsamen Fragen, die in ihr aufgerollt werden, auch als Einführung in das System Rehmkes. Dieses tritt uns als ein geschlossenes Ganzes in dem kürzlich erschienenen Buche „Philosophie als Grundwissenschaft“ entgegen [Kesselringsche Hofbuchhandlung, Frankfurt a. M., V u. 706 S.]. Vorbereitet wurde es nicht so sehr durch des Verfassers bekannte Schrift „Die Welt als Wahrnehmung und Begriff“, wie durch sein „Lehrbuch der allgemeinen Psychologie“ und durch seine Monographie „Leib und Seele“.

Die übliche Einreihung Rehmkes unter die extremen Phänomenalisten ist nicht berechtigt, zumal wenn mit dieser Richtung ein relativistisches Bekenntnis verbunden wird. Im Vorworte schreibt er: „Eine Wissenschaft, d. i. ein auf fraglose Klarheit seines Gegenstandes abzielendes Unternehmen ist aber bodenständig, wenn der Gegenstand aus sich selbst seine Erklärung findet. Die phänomenalistische Philosophie ihrerseits sucht dagegen die Welt schlechtweg aus Anderem, das dieser zugrunde liege, zu erklären.“ Die Definition der Philosophie als der Grundwissenschaft, die das Allgemeinste des Gegebenen, seine Grundlagen prüft, nicht aber eine bloss enzyklopädische Zusammenfassung der einzelnen Disziplinen darstellt, wird man unbedingt billigen müssen. Im Prinzip ist es ja, soweit die Ergebnisse sonst auseinandergehen mögen, eine der kritischen, Kantischen ähnliche Auffassung vom Wesen der Philosophie. Es wird hier die philosophische Analyse an den Anfang der Dinge verlegt und nicht an deren Ende, wie es dort der Fall ist, wo man von ihr bloss eine widerspruchslose Vereinigung der aus den einzelnen Forschungsgebieten hervorgegangenen Resultate fordert. Es ist klar, dass ihr hiermit jede Autonomie genommen wird. Sie ist dann einfach von dem Betrieb der verschiedenen Wissenschaften abhängig, deren Daten sie in formaler Weise zur Verknüpfung bringt. Aus sich selbst heraus produziert sie nicht die geringsten positiven Werte. Allerdings widerspricht diese Auffassung, die in der neuesten Zeit wohl infolge des antimetaphysischen, positivistischen Zuges eine ziemliche Verbreitung gewann, allem, was in der philosophischen Entwickelungsgeschichte bisher an grossen Errungenschaften zu verzeichnen ist. Dieselben bestehen letzten Endes nicht in der Synthese des von anderer Seite Erarbeiteten, sondern in der Kritik der Grundbegriffe, ohne die jene Arbeit noch gar nicht von statten gehen konnte. So beschäftigt sich die Physik mit einzelnen physischen Kräften und Substanzen, die Psychologie mit einzelnen psychischen Phänomenen und deren Zusammenhängen, aber nach dem Wesen einer Substanz, einer Kraft überhaupt, nach dem Wesen des Physischen überhaupt zum Unterschiede vom Psychischen zu fragen, ist Aufgabe der Philosophie, der deswegen der Titel einer Grundwissenschaft völlig gebührt.

Für Rehmkes Behandlung der philosophischen Probleme ist ferner eine merkwürdige Realistik im Denkstile charakteristisch:

Die Tendenz, alles irgendwie als ein Seiendes, als eindeutig Bestimmtes zu fixieren. Es ist hier unmöglich, alle Einzelheiten seiner Lehre wiederzugeben und dazu Stellung zu nehmen: lediglich die Grundlinien können nachgezogen werden.

Zunächst unterscheidet er zwischen dem Gegebenen überhaupt und dem Wirklichen, sofern es im Gegebenen auch Nichtwirkliches giebt. Mathematik, Logik, Philosophie fragen nach dem Gegebenen, ohne Rücksicht darauf, ob es wirklich ist oder nicht, während die anderen Wissenschaften lediglich auf das Wirkliche gerichtet sind. Der Philosophie ersteht ausserdem die Aufgabe, die genaue Bestimmung desjenigen, was zum Wirklichen und zum Nichtwirklichen gehört, zu leisten. Rehmke beginnt mit der Aussenwelt, dem Objekt, oder, wie er es nennt, dem Dinggegebenen. Denn das Gegebene der Aussenwelt ist nicht als ein vager Komplex von Phänomenen, sondern als Dingeinheit gegeben. Und zwar greift Rehmke in abstrahierender Betrachtung jenen zeitlichen Querschnitt der Dingeinheit heraus, den er als Dingaugenblick bezeichnet, um ihn einer genauen Bestimmung zu unterwerfen. Der Dingaugenblick ist eine Einheit von Grösse, Gestalt und Ort; dies sind seine allgemeinen Bestimmtheiten, unter denen der Ort wieder als die einheitsstiftende Bestimmtheit ausgezeichnet wird. Jedes Ding hat aber eine besondere Grösse, einen besonderen Ort, eine besondere Gestalt. Dies ist für das Phänomen der Veränderung, das sonst unerklärbar bliebe, von grosser Wichtigkeit. Daran schliesst sich die Erörterung des Problems, ob die Bewegung zum Wirklichen gehört. Die Eleaten gingen mit ihrer radikalen Leugnung darin fehl, dass sie in der Bewegung einen Widerspruch aufzudecken glaubten, was aber eine unhaltbare These ist, sofern der Satz des Widerspruches als ein allgemein logisches Grundgesetz sich nicht allein auf das Wirkliche, sondern auf das Gegebene überhaupt bezieht: da das Phänomen der Bewegung aber, man denke über seinen Wirklichkeitswert wie immer, doch zweifellos zum Gegebenen gehört, so darf es mit keinem Widerspruch behaftet sein. Den Widerspruch aber konstruierten die Eleaten durch die falsche Annahme, dass das Ding sich selbst verändert, dass es mithin zugleich ein von sich Unterschiedenes werde und mit sich identisch bleibe. Der Satz der Veränderung, der dem Schein dieses Widerspruches vorbeugen soll, lautet aber nach Rehmke: Veränderung ist ein Wechsel von Bestimmtheitsbesonderheiten im Dinge. Wenn zum Beispiel ein

Ding, das früher rund war, jetzt viereckig wird, so hat nicht das Ding gewechselt, noch auch die allgemeine Bestimmtheit Gestalt — ein gestaltloses Ding giebt es ja nicht — sondern die Besonderheit der Gestalt, die durch eine andere Besonderheit abgelöst worden; jede Veränderung bedeutet dementsprechend einen Verlust und einen Gewinn zugleich. Wer hierin noch einen Widerspruch sieht, verwechselt eben das Ding mit jenem abstrakten zeitlichen Querschnitt, der Dingaugenblick heisst. Er versteht nicht, dass das Ding Zeit in sich fasst, mithin auch Veränderungen erleiden kann.

Sodann wendet sich Rehmke der anderen Sphäre des Wirklichen, der Innenwelt zu. Hier wird die analoge Betrachtungsart durchgeführt. Wie der Dingaugenblick, so ist auch der Seelenaugenblick eine Einheit von mehreren Bestimmtheiten, des Wahrnehmens, Fühlens, Denkens und der einheitsstiftenden Bestimmtheit, des Subjektes. „Jede Augenblickeinheit einer Seele aber weist viererlei einfache Bestimmtheiten, also viererlei Allgemeinstes in sich auf: gegenständliche, zuständliche, denkende und Subjekt-Bestimmtheit, von denen eine jede der ersten drei sich mit der vierten als der einheitsstiftenden gleicherweise besonders verknüpft zeigt.“ Das Seelische lässt sich demnach nicht restlos in Wahrnehmungen, Gefühle, Gedanken auflösen, es bedarf noch einer unverlierbaren schlechthin einfachen verknüpfenden Einheit. Sehr präzis ist die Unterscheidung der Innenwelt von der Aussenwelt, der Seele von dem Ding. Beide sind besondere Einzelwesen. Die Seele unterscheidet sich indessen dadurch vom Ding, dass sie nicht wie dieses in allen ihren Augenblicksbestimmtheiten, nämlich nicht in der einheitsstiftenden Bestimmtheit, veränderlich ist, ferner aber dadurch, dass das Ding zwar in allen seinen Bestimmtheiten veränderlich ist, jedoch keineswegs in jeder Veränderung sich in allen seinen Bestimmtheiten verändert, vielmehr einmal bloss im Ort, nicht auch in Grösse und Gestalt, dann wieder in der Grösse, nicht auch in Ort und Gestalt, die Seele dagegen in jeder ihrer Veränderungen auch immer in jeder von den Bestimmtheiten, in denen sie überhaupt veränderlich ist, also in gegenständlicher, zuständlicher und denkender Bestimmtheit sich verändert. „Der Ort, diese einheitsstiftende Dingbestimmtheit, bedeutet also für alle zugleich gegebenen Dinge die unübersteigliche Schranke für ihr völliges Gleichsein; das Subjekt, die einheitsstiftende Bewusstseinsbestimmtheit, bedeutet für alle Bewusst-

seinswesen die unübersteigliche Schranke für ihr völliges Verschiedensein. In ihrem Orte sind alle zugleichgegebenen Dinge verschieden, in ihrem Subjekte sind alle Bewusstseinswesen gleich." Der Mensch ist Leib und Seele, Ding und Bewusstsein zugleich, eine Einheit zweier Einzelwesen. Diese Einheit von Einzelwesen, die er repräsentiert, ist als eine Wirkenseinheit zu betrachten.

Aus dieser kurzen Darstellung ergiebt sich schon das Wesentliche der Rehmkeschen Betrachtungsart. Wir können sie als eine eigenartige und fruchtbare Durchdringung des Konkreten und Abstrakten, des sensualistischen und des rationalistischen Prinzips bezeichnen. Das Abstrakte wird keineswegs geleugnet, aber es wird sozusagen in die Ebene des Konkreten selber versetzt. Für den Rationalismus ist der Dingbegriff ein Gebilde des Denkens, streng isoliert von Wahrnehmung und Anschauung. Ebenso sind Ort, Grösse, Gestalt, wenn ihnen jede weitere Spezifizierung fehlt, für ihn blosse Abstraktionen des Verstandes, die mit dem unmittelbaren Erlebnis der Aussenwelt nichts zu schaffen haben. Eine solche Auffassung kommt auch in der Kategorienlehre Kants zum Ausdruck: die Erkenntnisbegriffe werden zur Wahrnehmung hinzugedacht, das Allgemeine steht jenseits von allem Besonderen, Individuellen, nicht aber wird es als ein im Individuellen selbst Gegebenes vorgestellt. Rehmkes Verdienst besteht darin, den Rahmen des Gegebenen gebührend erweitert und, wenn ich so sagen darf, den kategorialen, begrifflichen Charakter der Sinnenwelt erkannt zu haben. Wenn man historische Rückschau hält, korrespondiert diese Auffassung im Grunde genommen jenem Standpunkte der Scholastik, der die Universalität nicht ante res noch post res, sondern in rebus suchte. Und in der neueren Philosophie kommen ihr Avenarius' und Bergsons Lehren vom unmittelbaren Gegebensein des Allgemeinen, von der begrifflichen Färbung der Phänomene nahe. Auf Grund derselben Betrachtung gelangt Rehmke zur Unsterblichkeit der Seele und zu einem göttlichen Weltbewusstsein.

So isoliert Rehmke mit seiner Philosophie des Gegebenen steht, so weit der Abstand zwischen ihm und sämtlichen Schattierungen des Neuhegelianismus sein mag, es ist dennoch manches Gemeinsame in der Grundrichtung dieser und der logistischen Weltauffassung. Vor allem der objektivistische Zug, die schroffe Scheidung zwischen psychologischer und philosophischer

Forschung, die Ablehnung der Erkenntnistheorie als einer Disziplin, die im Erkennen eine allmähliche Besitzergreifung des Objekts durch das Subjekt erblickt. Auch Rehmke will den Bann des Subjektivismus überwinden und eine absolute, in sich selbst ruhende Erkenntnis der Welt gewinnen: das heisst, auch ihm weitet sich die Erkenntnislehre zur Metaphysik. Und so finden wir die namhaftesten Denker trotz allen Differenzen in dieser Grundtendenz geeinigt, die wir demnach als das charakteristische Merkmal der modernen Philosophie bezeichnen können.

* *
*

Es ist beinahe selbstverständlich, dass die Tendenzen, welche die systematische, erkenntnistheoretische Philosophie beherrschen, noch greifbarer in der Breite der philosophischen Literatur hervortreten, deren Erzeugnisse sich an den Grenzen des gesellschaftlichen, ästhetischen und religiösen Lebens entwickeln. Die Sehnsucht nach einer einheitlichen Kultur, die mit der Weite sozialer Perspektiven die Innigkeit des individuellen Empfindens verbindet, ist die treibende Kraft dieser Gestaltungen. Und aus demselben Motiv geht die grosse Bewegung der Neuromantik hervor, von der ich hier wiederholt gesprochen habe. Denn die Idee der organischen, harmonischen Kultur als einer alle Sphären der Betätigung durchdringenden Lebensmacht ist zuerst der Romantik aufgegangen. Sehr schön zeigt dies Windelband in seinen Vorlesungen „Die Philosophie im deutschen Geistesleben des XIX. Jahrhunderts" [Tübingen, Mohr, 120 S.], eine Schrift, deren Lektüre keiner unterlassen soll, der sich für die Entwickelungsgeschichte der modernen Probleme interessiert. Windelband zeigt in feiner Analyse die Fäden, die vom romantischen Zeitalter zur Gegenwart laufen: die mannigfachsten Strömungen, die teilweise noch in unsere Zeit hineinragen, Irrationalismus, Materialismus, Pessimismus, Positivismus, Psychologismus und Neoidealismus werden in die richtige Perspektive gerückt. Der architektonische Stil des Aufbaues korrespondiert der Inhaltsfülle dieser vortrefflichen Schrift.

Ich habe schon im vergangenen Jahresberichte erwähnt, dass sich das gesteigerte Interesse an der Philosophie in den zahlreichen neuen Klassikerausgaben kundgiebt, und dass der Verlag der Dürrschen Buchhandlung in Leipzig vor allem das Verdienst

für sich in Anspruch nehmen darf, solche durch seine „Philosophische Bibliothek" den weitesten Kreisen zugänglich gemacht zu haben. Die neuesten Bände beschäftigen sich mit Lessing; Band 119 „Lessings Philosophie", herausg. von Paul Lorenz, Band 121 „Lessings Briefwechsel mit Mendelsohn und Nicolai über das Trauerspiel", herausg. von Prof. Dr. Robert Petsch.

An einer systematischen Darstellung der Lessingschen Weltanschauung fehlt es wohl noch.[1]) Umsomehr ist der Versuch zu begrüssen, die verschiedenen verstreuten philosophischen Beiträge Lessings unter einheitlichen Gesichtspunkten zu ordnen. Nach einer ausführlichen Einleitung über die Stellung Lessings in der Geschichte der deutschen Philosophie und die Entwickelung seiner philosophischen Anschauungen finden wir folgende Hauptgruppen: I. Abhandlungen zur Philosophie im engeren Sinne, II. Religionsphilosophie, III. Geschichtsphilosophie, IV. Kunstphilosophie und einen Anhang, der die gelegentlichen philosophischen Äusserungen enthält. Die massgebenden Einflüsse werden in Wolff, Spinoza und Leibniz gesucht und zwar so, dass durch diese Reihenfolge auch die zeitlichen Entwickelungsstadien bezeichnet werden. Zum Höhepunkte seiner Entwickelung soll Lessing das Studium der erst 1765 erschienenen „Noveaux Essais" verholfen haben. In diesen Abhandlungen zeigt sich der Reichtum und die staunenswerte Vielseitigkeit des Lessingschen Denkens. Das Interesse an ethischen und ästhetischen Fragen überwiegt darin entschieden das erkenntnistheoretische Interesse. Das letztere ist enger umgrenzt und historisch durch den Anschluss an die Systeme Spinozas und Leibnizens bedingt.

Der Verlag Diederichs, der sich der Neuromantik mit besonderem Eifer gewidmet hatte, bemüht sich jetzt auch um Ausgaben der klassischen Antike. Von seinen interessanten Publikationen hebe ich hervor: Monrads „Sören Kierkegaard" (151 S.), eine Monographie über den genialen dänischen Philosophen, dessen Denken so manche Beziehungen zur Romantik verrät, den zweiten Band von Meister Eckehardts „Schriften und Predigten", diesem lebendigen Born aller Mystik, übersetzt und herausgegeben von Büttner (232 S.) Übersetzungen von Platons „Staat" (Preisendanz, 445 S.), „Timaios", „Kritias", „Gesetze" (Kiefer, 229 S.), Aristo-

---

[1]) Auszunehmen ist Schrempfs Monographie in Fromanns Klassikern der Philosophie.

teles' „Nikomachische Ethik" (Adolf Lasson, 254 S.), den sechsten Band von Giordano Brunos sämtlichen Werken, enthaltend „Kabbala", „Kyllenischer Esel", „Reden", „Inquisitionsakten", übersetzt und herausgegeben von Kuhlenbeck, 294 S.), „Epikurs Lehre", eingeleitet und zusammengestellt von Alexander von Gleichen-Russwurm (165 S.).

Hierher gehören auch die „Ekstatischen Konfessionen", gesammelt von Martin Buber (239 S.). Es sind Dokumente des mystischen Grunderlebnisses, der Vereinigung der Menschenseele mit dem Kosmos, mit der Gottheit. Dies Erlebnis als solches hat Realität, wie Buber mit Recht in der Einleitung hervorhebt, und schon deshalb verlohnt es sich, ihm vom Standpunkte der Psychologie aus bis in seine tiefsten Tiefen nachzugehen. Die verschiedensten Kulturen kommen hier zu Wort: indische, persische, arabische, jüdische und christliche Mystik. Und ebenso die verschiedensten Zeiten vom Altertum bis zum achtzehnten Jahrhundert. Der Gesamteindruck, den wir von diesen Bekenntnissen gewinnen, ist ein merkwürdig gemischter, der Zweischneidigkeit aller Mystik entsprechend. Es ist schwer, die Grenze zwischen dem, was rein subjektiver Natur ist und bloss eine abnorme — wenn auch nicht unbedingt pathologische — Zuständlichkeit spiegelt, und der objektiven Seite des Phänomens zu ziehen, in der ein Stück des wahren Seins sich kundgiebt. Auch eine charakteristische Armut und Monotonie trotz der individuellen Nuancen fällt peinlich auf: bloss die grössten Mystiker treten uns als ausgeprägte Persönlichkeiten entgegen. Und das ist begreiflich: denn das Prinzip des Persönlichen ist das Prinzip der klaren Umgrenzung und Gestaltung, und letzteres mangelt der Mystik.

Von rein ethischen Tendenzen ist Professor Walter Kinkels „Humanitätsgedanke" [Eckart, Leipzig, 192 S.] erfüllt. „Betrachtungen zur Beförderung der Humanität" nennt der Verfasser die Schrift und diesem Untertitel entspricht der Grundgedanke, der zum Humanitätsideal des achtzehnten Jahrhunderts in seiner Reinheit zurückkehrt und sämtliche Konsequenzen zieht. Schroff nimmt Kinkel gegen die modernen Umdeuter oder Gegner dieses Gedankens Stellung, die ihn durch Einmischung nationaler und Rassenfragen zu trüben oder durch aristokratische Kastenprinzipien umzustossen beabsichtigen. Er setzt sich aufs Entschiedenste für den Demokratismus ein, der den Anteil aller an den Kulturgütern garantiert, und fordert die absolute Emanzipation

und Gleichstellung der Frauen. Auch in geschichtsphilosophischen Erläuterungen ergeht sich das Buch. Die Bemerkungen über Individualismus und Ästhetizismus, welche nicht wie die wahre Kunst die innere Einheit und Gesetzlichkeit des Weltganzen, sondern die Problematik des besonderen, persönlichen Daseins ergreifen, sind sehr lesenswert. Humanität ist schliesslich nichts anderes als das Göttliche im Menschen, als die Idee des Guten und Wahren, die ewig ist, während alle Wirklichkeit als bloss relativ und vergänglich erscheint. Es ist die Kantische Ansicht vom Wesen des Idealen und Realen, und so auch vom Endziele der Kultur, die hier vertreten wird.

Ich möchte hier auch auf meine bei Ernst Hofmann & Co. erschienene zweibändige Schrift „Gründe und Abgründe“ hinweisen, die den Versuch unternimmt, in der Zergliederung und Deutung höherer seelischer Erlebnisse den Unterbau für eine Philosophie des Lebens zu legen. Den Mittelpunkt bildet die Gegenüberstellung des Willens zur Macht und des Willens zum Werte, die in all ihren psychischen Erscheinungsformen geprüft werden, zumal im erotischen, künstlerischen und religiösen Empfinden. Der Wille zur Macht wird hierbei, entgegen einer heute weit verbreiteten Strömung, als ein Prinzip dargestellt, das in seinen letzten Konsequenzen entblöst, nicht die Selbstbejahung und in ihr die Bejahung des Seins enthält, sondern umgekehrt zur nihilistischen Aufhebung und Verneinung der eigenen Individualität und der Welt führt. Hingegen ist die Idee des Wertes dasjenige, das, indem es die unbedingte Hingabe der Einzelseele an das Universum gebietet, dennoch wieder vermöge der Liebesidee auch ihre Erhaltung gewährleistet und so vom Universalismus die einzige Brücke zum Individualismus bildet.

Auch die Literatur über Nietzsche hat manche Bereicherung erfahren. Ich mache hier auf die zweite vermehrte Auflage von Raoul Richters „Friedrich Nietzsche“ (Verlag der Dürrschen Buchhandlung, Leipzig) aufmerksam. Richter bemüht sich vor allem um die Entwickelungsgeschichte der Nietzscheschen Weltanschauung, deren Stadien er in sorgfältiger Betrachtung verfolgt. Die Überschätzung des Einflusses, den Darwinismus und Evolutionismus auf sie gewonnen, macht sich auch hier bemerkbar und es scheint mir, dass Richter dadurch den innersten Intentionen des Denkers nicht gerecht wurde. Zumal die Idee der ewigen Wiederkunft lässt sich mit solch einer Auffassung schwer in Ein-

klang bringen. Überhaupt sehe ich nicht ein, wie die beiden Leitmotive der Nietzscheschen Weltansicht, das Apollinische und Dionysische, in irgend eine engere Beziehung zum Evolutionismus gesetzt werden sollen. In der neueren Nietzscheliteratur ist auch die Annahme eines solchen Zusammenhanges, die ehedem den Schlüssel zum tieferen historischen und sachlichen Verständnis des Denkers zu liefern schien, entschieden zurückgetreten. Ich weise hier auf meine Schrift „Nietzsches Lehre in ihren Grundbegriffen", sowie auf Simmels Arbeiten über Nietzsche hin. Die Veröffentlichung des Nachlasses bot eine glänzende Bestätigung dieser Auffassung: hier zeigte es sich, dass für Nietzsche selbst die Idee des Übermenschen sich mehr und mehr von allem Darwinismus ablöste und eine ideale, symbolische Bedeutung gewann. Wenn Richter demgegenüber an seinem Standpunkte prinzipiell festhält und die Rechte des Evolutionismus verteidigt, so gelingt ihm höchstens der Nachweis der formalen Verträglichkeit dieser Lehre mit der vom Übermenschen, nicht aber der Nachweis einer engeren inhaltlichen Verknüpfung und Abhängigkeit.

Richter setzt sich noch an anderer Stelle mit Nietzsches Weltansicht auseinander: im zweiten Bande seines Werkes „Der Skeptizismus in der Philosophie und seine Überwindung" [Leipzig, Verlag der Dürrschen Buchhandlung, I. Bd. 364 S., II. Bd. 584 S.], das ein wertvoller Beitrag zur Entwickelungsgeschichte der philosophischen Probleme genannt werden muss. Die Behandlung der Skepsis reicht von der Antike bis zur Schwelle der Gegenwart. Nach den Zweifelsgebieten wird der totale vom partiellen, nach dem Zweifelsgrade der radikale vom gemässigten Skeptizismus unterschieden. Es werden selbstverständlich nicht bloss die Denker herangezogen, die wie Montaigne und Hume erklärte Skeptiker waren, sondern die skeptischen Motive und Möglichkeiten der hervorragenden Philosophen aller Richtungen einer sorgsamen Analyse unterworfen. Während das erste Buch, der totale Skeptizismus, dermassen zum Abschlusse gediehen ist, hat der Verfasser vom zweiten, dem partiellen Skeptizismus, bloss einen allgemeinen Ansatz, ein Programm entworfen. Richters Tendenz ist schon im Titel des Werkes enthalten. Er ist kein Skeptiker, wiewohl er allen Motiven dieser Denkrichtung gerecht zu werden strebt, sondern er meint, dass gerade das Eindringen in ihre letzten Voraussetzungen und Konsequenzen zu ihrer Überwindung führen muss. Besonders ausführlich und wichtig ist die Behandlung

Humes, in dessen Skepsis sich ja der moderne Positivismus und Empirismus vorbereitet. Hier muss zumal der Nachweis Interesse erregen, dass, der Behauptung Kants entgegen, die sich in der Geschichte der Philosophie zähe festgesetzt hat, Hume in den mathematischen Sätzen nicht analytische, sondern synthetische Urteile erblickt. In dem Streite zwischen Transscendentalismus und Psychologismus tritt Richter, hierin im Einklange mit den neuesten Bestrebungen, für die berechtigten Forderungen einer Erkenntnispsychologie ein, die nicht bloss die psychische Struktur der Urteile überhaupt, sondern gerade die der wahren Urteile zum Unterschiede von den falschen erforschen soll, ohne dass dadurch der transscendentale Wahrheitswert eingeschränkt oder nivelliert wird. „Aber nicht bloss die Erforschung der Prinzipien, denen auch die Erkenntnis untersteht, und die wahre wie falsche Urteile gleichmässig betreffen, lehnt die Erkenntnistheorie ab, sondern ebenfalls die Untersuchung von Prinzipien, welche zwar den wahren und wahrscheinlichen Urteilen, also bloss der Erkenntnis eigentümlich, ihr aber lediglich als besonderem geistigen Akt, als besonderem Lebensvorgang, als besonderem Glied des Weltganzen eigentümlich sind. Nicht mehr die allgemeine Psychologie, Biologie und Metaphysik, wohl aber die Erkenntnis-Psychologie, Erkenntnis-Biologie und Erkenntnis-Metaphysik bearbeiten diese Aufgaben. Die oft gehörte Behauptung, dass die übrigen Disziplinen die Erkenntnis ohne Rücksicht auf deren Wahrheit oder Falschheit zu behandeln hätten, ist sehr cum grano salis zu verstehen und, wörtlich genommen, eine zu einfache Lösung des Knotens. Wahre Urteile nehmen vielleicht einen anderen Verlauf im Bewusstsein als falsche oder ungewisse; ihr Lebenswert könnte ein höherer oder tieferer sein als bei jenen; mit ihnen mag das Weltwesen eine ganz besondere Absicht gehabt haben.“ Der philosophischen Erkenntnistheorie wird lediglich die Aufgabe zuteil, die Giltigkeit der Erkenntnis zu untersuchen.

Den Abschluss des ersten Buches bildet der biologische Skeptizismus. Als ein Vertreter desselben wird Friedrich Nietzsche betrachtet. Ob die biologische Skepsis, die wiederum zum Darwinismus hinüberweist, als tiefster Ausdruck von Nietzsches Zweifelslehre betrachtet werden kann, ob hier nicht ein noch viel subtilerer Gesichtspunkt, der sich wohl am besten als Perspektivismus bezeichnen lässt, hineinspielt, mag dahingestellt

bleiben. Immerhin empfiehlt sich dieser Teil auch der genauesten Beachtung.

Einen Einblick in das intime Leben Nietzsches, in das erschütternde Schicksal seiner Vereinsamung gewähren uns seine im Inselverlag in zwei Bänden erschienenen „Briefe an Mutter und Schwester“, deren Herausgabe Frau Elisabeth Förster-Nietzsche besorgt hat. Sie bieten ein ungemein fesselndes, weil persönliches Bild seines allmähligen Wachsens und Werdens, seiner fortschreitenden inneren Befestigung in den Ideen, die schliesslich zu den Grundpfeilern seiner Weltanschauung erwuchsen. Das unablässige Ringen mit den düsteren Mächten des Schicksals, die zuletzt die Oberhand gewannen, verleiht diesem Seelengemälde seine einzigartige, tragische Färbung.

Wir lernen dadurch vielleicht besser noch als durch sein Werk verstehen, dass er in vieler Hinsicht zum Repräsentanten unseres Zeitalters wurde. Von der Romantik ausgehend, strebt er danach, die Romantik zu überwinden. Durch und durch Psychologe, sucht er gleichwohl, sich vom Psychologismus und Subjektivismus zu befreien. Entschiedener Individualist, trachtet er nichtsdestoweniger nach einer höchsten Perspektive über allen Dingen, einer Versenkung in den Mittelpunkt des Universums. Diese Synthese von Individualismus und Universalismus ist aber die grosse Aufgabe der Gegenwart. Was die moderne Weltanschauung ersehnt, ist, ohne phantastische Willkür die Gleichung von Denken und Sein zu finden, vom Standpunkte des persönlichen Bewusstseins aus den unendlichen Rhythmus des Weltgeschehens zu ergreifen und festzuhalten.

Zur Methode der Philosophiegeschichte.

Von Nicolai Hartmann.

Die Geschichte von heute, so wie uns das letztvergangene Jahrhundert ihren Begriff und ihre Aufgabe hinterlassen hat, — erhebt einen Anspruch, den zu erfüllen die heutige Wissenschaft noch keineswegs die Mittel besitzt. Es ist der Anspruch der Einheit der Geschichte.

Was Einheit der Geschichte bedeute, lässt sich am einfachsten am Gegensatz zeigen. Wir treiben Geschichte der Staaten, Geschichte des Rechts, Geschichte der Religion, Kunst und Sprache, Geschichte aller Einzelwissenschaften, ja Geschichte der Technik. Das alles ist aber noch nicht *die* Geschichte als solche, nicht die Einheit der Geschichte. Einheit wäre erst alles dieses in Eins gedacht und als *eine* Menschheitsgeschichte verstanden. Auf dieses Ziel strebt im Grunde alle Geschichtsforschung hin. Denn die grossen Zusammenhänge können nirgends ignoriert werden. Jeder besondere Geschichtszweig tendiert auf die anderen Geschichtszweige hin und weist dadurch auf die Einheit der Geschichte als auf die ideale Voraussetzung aller Spezialforschung zurück.

Für die Geschichte ist es also von vornherein wesentlich, dass sie nicht aus einem einheitlichen Interesse hervorwächst, sondern erst in ihrer Gesamtrichtung auf die Einheit eines Interesses hinaustendiert. Dieses ist ihr wissenschaftliches Ziel, ihr Endzweck. In ihren Anfängen aber bezieht sie ihr Interesse durchaus von verschiedenen Seiten her, — aus welchen Einzeltendenzen sich jene Einheit erst im Laufe der Forschung summieren kann. So wenigstens stellt sich der Gang aller Geschichtsforschung dar.

Wenn wir uns nun die Frage stellen, wie denn inmitten dieses Komplexes von Geschichtszweigen und ihrer angestrebten Einheit die *Geschichte der Philosophie* zu stehen kommt, so zeigt sich uns ihre Stellung zunächst von einer ungünstigen Seite.

Je zusammengesetzter sachlich ein Forschungsgebiet ist, desto vielseitiger bedingt wird auch seine Geschichte sein. Denn auf jeder Entwickelungsstufe wollen die einschlägigen Faktoren alle mitberücksichtigt sein. Nun sind die Fragen der systematischen Philosophie zugestandenermassen die kompliziertesten ihrem Inhalt nach. Denn sie sind allemal schon bestimmt durch irgend ein anderes Gebiet, — sei dieses nun eine der positiven Wissenschaften oder der anderen Kulturschöpfungen, wie Kunst, Religion oder Mythos. Aus allen Gebieten bezieht die Philosophie ihren Inhalt, ihre Probleme, und hat sie von jeher aus ihnen bezogen. Darum setzt ein wirkliches Eindringen in den Entwickelungsgang des philosophischen Denkens unbedingt schon ein Eindringen in den Entwickelungsgang aller dieser Gebiete voraus — besonders aber in den der Wissenschaften, weil diese innerhalb des philosophischen Problemmaterials die zentrale Stellung einnehmen.

Daraus ergiebt sich nun der Schluss, dass die Philosophiegeschichte als der am weitgehendsten bedingte, d. h. als der unselbständigste Zweig der Gesamtgeschichte dasteht. Und wenn es hierbei sein Bewenden hätte, so wäre es bei dem heutigen Stande der Dinge beinahe ein aussichtsloses Unternehmen, Philosophiegeschichte treiben zu wollen. Auf allen anderen Gebieten lässt sich dort, wo die grossen Zusammenhänge noch fehlen, allenfalls der vorläufige Weg deskriptiver Wiedergabe einschlagen. Die Geschichte der Staaten kann in ihren Anfangsstadien auf reine Quellenstudien, die Kunstgeschichte auf reine Beschreibung und Vergleichung reduziert werden. Aber die Geschichte des Denkens verlangt mehr; sie kann erst beginnen, wo alles Vorläufige dieser Art schon aufgehört hat. Sie kann nicht das überlieferte Material erst zu Problemen ausgestalten wollen, denn sie muss sich von vornherein in Problemen bewegen. Jedenfalls würde sie erst dort anfangen Philosophiegeschichte zu sein, wo Probleme bereits vorliegen. Zu diesen Problemen hat sie dann eben die Vorstufen, die Vorgeschichte zu erbringen.

Nach dieser Überlegung könnte es scheinen, als befinde sich die Geschichte der Philosophie in einer verzweifelten Lage. In der Tat, wie soll sich in ihr der Zusammenschluss zur Einheit, der Zusammenhang einer Entwickelungslinie ergeben, wo doch das ganze ihr vorliegende Material bereits anderen spezielleren Entwickelungslinien angehört, von denen es durchaus fraglich bleibt, ob und wie weit sie sich überhaupt vereinigen lassen?

Hier sehen wir uns nun vor die Frage gestellt, ob denn die methodischen Mittel der Philosophiegeschichte sich überhaupt in diesem ihrem Verhältnis zu den anderen Geschichtszweigen erfassen, oder gar erschöpfen lassen, und ob die Art des Zusammenhanges, die sie jenen zugleich mit ihrem Material entnimmt, wirklich die einzige ist, um die es sich in ihr handeln kann. Es fragt sich, ob sie nicht Mittel und Wege besitzt, aus sich selbst heraus eine neue, eigentümliche Art des Zusammenhanges, eine eigentümliche Art historischer Kontinuität zu erzeugen, welche den Ansprüchen ihrer besonderen Interessen entspräche? Eine solche liesse sich wenigstens prinzipiell sehr wohl denken, — nämlich wenn es gelänge, sie aus dem inneren systematischen Wesen der Philosophie heraus zu gewinnen, aus dem sachlichen Gehalt ihrer Probleme. Nur würde das freilich zur Folge haben, dass der ganze Begriff der Philosophiegeschichte verschoben würde und sich in dieser Verschiebung präzisierte zum Begriff einer Geschichte der Probleme.

Die objektive Natur der Probleme ist es, die in der Tat eine historische Einheit eigenster Art herzustellen die Kraft besitzt. Der inhaltliche Bestand einer Fragestellung ist etwas Eigentümliches und Unveräusserliches, etwas, dem die historischen Wandlungen keinen Abbruch tun. Unser systematisches Denken bewegt sich durchweg in Problemen. Wenn nun aber diese unsere Probleme sich im Denken früherer Zeitalter in anderer und anderer Gestalt wiederfinden lassen, und wenn gar jene wiedergefundenen Problemansätze sich als fruchtbar erweisen weit über ihre historische Tatsächlichkeit hinaus — womöglich gar für unser eigenes, gegenwärtiges, systematisches Denken, — dann ist es klar, dass die Natur des Problems selbst bereits eine Einheit ist, die über den Abstand der Zeit und die Differenz der zufälligen Anlässe hinweg uns mit jenen frühen Problemansätzen verbindet und so die Möglichkeit giebt, eine Kontinuität sachlicher, methodischer Art herzustellen, deren Denknotwendigkeit uns die Möglichkeit einer geschichtlichen Kontinuität verbürgt.

Wie diese Kontinuität beschaffen sein, wie sie sich für die Geschichtsforschung als Grundlegung erweisen soll, das ist nun die fernere Frage, die es zu betrachten gilt. Sollte sie sich aber als durchführbar erweisen, so ist es leicht vorauszusehen, wie sehr sie der Philosophiegeschichte zu Gute käme: jene selbe Eigentümlichkeit, die uns vorhin die Philosophiegeschichte als den un-

selbständigsten Zweig der Geschichte fassen liess, dürfte sie uns dann auf Grund ihrer neuen methodischen Kompetenz als die selbständigste und am sichersten in sich selbst beruhende historische Kontinuität verstehen lassen.

Dieser methodische Vorzug der Philosophiegeschichte beruht aber auf keinem andern Grunde, als ihrer engen Verwachsenheit mit der systematischen Philosophie. Wir können an diesem Punkt das gegenseitige Verhältnis beider in folgender Weise charakterisieren. Der Begriff des Problems ist es, der die Philosophie mit ihrer Geschichte aufs engste verbindet — enger, als irgend ein Kulturgebiet mit seiner Geschichte verbunden ist. Die Geschichte der Philosophie und die Philosophie selbst schliessen einander nicht aus, sondern ein. Beide setzen einander voraus und laufen doch wiederum aufeinander hinaus; nur beide zusammen ergeben überhaupt eine geschlossene philosophische Ansicht. Denn Philosophie muss ihre Probleme allseitig stellen: so muss sie sich auch das Problem ihrer eigenen Entwickelung stellen; dieses Problem ist ein notwendiges Glied in der Kette jener Probleme, deren Entwickelung es betrifft. Es setzt diese Kette voraus und schliesst sie ab, es ist ihr Endglied. Also muss die systematische Philosophie auf ihre eigene Geschichte als auf ihr Endglied hinausführen. Der Problembegriff ist — wenn man ein geometrisches Bild herbeiziehen darf — die mittlere Proportionale zwischen beiden, welche die inkommensurablen Forderungen beider vergleichbar und vereinbar macht.

Aus dem bisher Gesagten ist soviel klar, dass es für die Methode der Philosophiegeschichte in erster Linie erforderlich sein wird, den Begriff der Problemgeschichte genauer zu präzisieren, die Mittel und Wege, die er an die Hand giebt, sowie die Tragweite seiner Kompetenz zu untersuchen. Natürlich können wir dabei nicht auf alle auftauchenden Spezialfragen eingehen, sondern müssen uns auf die wichtigsten Punkte beschränken. Als erste Aufgabe erwächst uns hieraus der Nachweis, was der Begriff der Problemgeschichte für die Geschichte der Philosophie leiste und wie weit er ihren Anforderungen gerecht wird. Als zweite Aufgabe aber hätten wir zu untersuchen, wie die methodischen Mittel, die er an die Hand giebt, systematisch zu formulieren und zu begründen sind.

* * *

Wir wenden uns der ersten Aufgabe zu. Vor allem muss hier ein Missverständnis abgelehnt werden. Der Begriff der Problemgeschichte muss auf harten Widerstand derer stossen, die von der Philosophiegeschichte mehr verlangen als die rein objektive historische Entfaltung gedanklicher Inhalte. Man rechnet zur „Philosophie" auch das denkende Bewusstsein, in welchem sie entsteht. Nun ist es ohne Zweifel ein Anderes, das Denken eines Philosophen in seiner subjektiven Eigentümlichkeit zu ermitteln, ein Anderes aber, es in seinem bleibenden Gehalt, seinem Begriffs- oder Problemwert zu fixieren. Diejenige Wissenschaft, die wir gemeinhin unter der „Geschichte der Philosophie" verstehen, sieht es als ihre allgemeinzugestandene Aufgabe an, beiden gerecht zu werden, beides in einer Darstellung zu vereinigen und so gleichsam eine Antwort auf zwei Fragen zu geben. Es dürfte nicht Wunder nehmen, wenn bei solchem Verfahren statt der zwei Antworten, die man erwartet, keine einzige zustande käme. Gleichwohl muss diese Ansicht einen begreifbaren Grund haben. Und dieser ist leicht genug zu finden: er liegt in der Eigenart des historischen Materials. Es scheint nämlich in der Tat, als liesse der Stoff, mit dem es die Philosophiegeschichte zu tun hat, eine Trennung jener beiden Seiten nicht zu. So weit uns historische Quellen für die Gedankenwelt eines Denkers vorliegen, sind sie ausnahmslos beides in einem: Zeugnisse der Persönlichkeit und Zeugnisse wissenschaftlich objektiver Probleme. So liegt es in der Natur der Sache; denn kein Denker schreibt anders als in persönlicher Eigenart, aber auch keiner denkt anders als in dem Geleise der durch ihn hindurch und über ihn hinaus sich entwickelnden Kulturprobleme.

Dagegen ist nun zu fragen: warum sollte sich aber dieser einheitliche Stoff nicht unter zweierlei verschiedener Fragestellung betrachten lassen? Wird etwa seine Einheitlichkeit dadurch zerstört, dass er verschiedene historische Gesichtspunkte zulässt? Dann stünde es schlimm um die Geschichtsforschung überhaupt, die doch in allen komplizierteren Fragen sich zu allererst die Gesichtspunkte absteckt, nach denen sie ihr Material gesondert, von verschiedenen Seiten zu fassen sucht; und das tut sie doch, ohne auf die Einheit Verzicht zu leisten, ja sogar in der bestimmten methodischen Überlegung, dass sie erst auf diesem Umwege zur Erfassung der Einheit gelangen kann. Um dieses Bedenken also können wir beruhigt sein: die Zweiheit der Frage-

punkte wird die Einheit der Philosophiegeschichte nicht auseinanderreissen.

Dagegen fällt eine andere Frage ernstlicher ins Gewicht: vorausgesetzt also, wir hätten es mit einer Geschichte der Denker einerseits und mit einer Geschichte der Probleme andererseits zu tun, — welcher dieser beiden Geschichtszweige beansprucht dann das erste und wichtigste Interesse, welcher ist *voranzustellen*?

Es soll hiermit nicht gefragt sein, in welcher der beiden Richtungen die grössere Aufgabe der Philosophiegeschichte zu suchen sei, oder gar in welcher die ernstere wissenschaftliche Rechenschaft abzulegen wäre. Das hiesse, aus der Frage der geschichtlichen Disposition eine Wertfrage der beiderseitigen Interessen machen. Selbst wenn sich solch eine Wertfrage mit Bestimmtheit zu Gunsten einer Richtung entscheiden liesse, so wäre damit dem Geschichtsproblem nicht geholfen; denn es würde sich dann erst fragen, ob die Voranstellung der bevorzugten Fragestellung auch methodisch durchführbar ist. Und das lässt sich zum Voraus nicht ersehen. Vielmehr muss von vornherein die *Gleichwertigkeit* beider Richtungen vorausgesetzt werden; durch jede Vorwegnahme würde man sich das Problem nur erschweren. Für den Ausgangspunkt muss es genügen, dass beide vorliegen, als Probleme dastehen, und dass unser historisches Bewusstsein imstande ist, sie sowohl zu unterscheiden als auch in ihrer Einheit zu begreifen. Und das kann ja wohl schwerlich bezweifelt werden, dass die Geistesgeschichte der Menschheit an beiden ihr wohlberechtigtes Interesse hat. Ist doch allemal der Genius der Wissenschaft ebensosehr bedingt durch die geniale Persönlichkeit, als diese durch die geschichtliche Kontinuität ihrer Probleme. In dieser wie in jener Richtung ist daher das Interesse auf wirkliche Kulturwerte, auf sachliche Fragen gerichtet. Sofern wenigstens der Denker und sein Problem in tieferem als bloss zufälligem Sinne eine innerlich untrennbare Einheit bilden, so hat naturgemäss die Persönlichkeit mehr als bloss biographisches Interesse — weil sie der Schneidepunkt historischer Problemlinien ist —, das Problem aber mehr als ausschliesslich philosophisches Interesse, weil es als durchgehende Linie zugleich der logische, oder vielmehr „historische" Ort ist für solche Schneidepunkte, d. h. für neue und neue individuelle Denkereigentümlichkeit.

Es kann sich also nicht um Ausschliessung der einen oder anderen Frage handeln, sondern nur um die Voranstellung einer von beiden. Und für diese Frage kommt es einzig darauf an, welches von beiden Problemen das selbständigere ist, welches sich am ehesten gesondert betrachten und womöglich für das andere bereits zugrunde legen liesse. Die Philosophiehistoriker sind in der Tat immer entweder mehr auf das eine oder mehr auf das andere Problem ausgegangen. Denn es ist bei der Grösse der geschichtlichen Schwierigkeiten unmöglich, beide zugleich und im gleichen Masse zu betreiben, — so sehr es immer wahr bleibt, dass ein Schritt vorwärts auf dem einen Gebiet auch einen Schritt vorwärts auf dem anderen bedeutet. Zur Orientierung verhelfen kann man sich hier nur durch eine wenigstens vorläufige Isolierung beider.

Hier ist es nun, wo Stellung genommen werden muss. Aber nicht mit jeder Art von Stellungnahme ist dem Problem gedient. Es giebt auch eine dogmatische Stellung zu unserer Frage; und zwar begegnen wir ihr auf beiden Seiten, sowohl bei denen, die mit dem Denker beginnen, als bei denen, die das Problem voranstellen. Solcher Stellungnahme gilt es nicht nur zu entgehen, sondern auch sachlich entgegenzutreten. Der Forscher der allgemeinen Kulturgeschichte, dessen Interesse ja auch mit unabweislichem Recht an dem historischen Phänomen der Philosophie haftet, wird immer geneigt sein, den Denker vor dem Gedanken ins Auge zu fassen, ja unter Umständen ganz bei ihm stehen zu bleiben und die Philosopheme, die ihn charakterisieren sollten, über ihm zu vernachlässigen. Das beweist dann aber nur, dass es an dem historischen Phänomen einer Denkerpersönlichkeit noch anderes als philosophiegeschichtliches Interesse giebt. Jedenfalls ist der Methodenfrage der Philosophiegeschichte mit solchem Entscheid nicht geholfen.

Aber auch auf der anderen Seite gilt es, sich standpunktlicher Voreingenommenheit zu entschlagen. Es könnte nämlich scheinen, als hätte der Spezialforscher der Philosophiegeschichte hier bloss einer sehr einfachen Überlegung nachzugehen: die Geschichte der Philosophie will es zugestandenermassen mit keinem anderen Material zu tun haben, als mit der Philosophie selbst. Die Philosophie selbst aber als solche besteht nicht in philosophierenden Persönlichkeiten, sondern einzig in Philosophemen oder Problemen. Also hat ihre Geschichte nichts anderes als Geschichte

der Probleme zu sein. — Das ist ein Standpunkt, der manches für sich hat. Ihn hat am deutlichsten Teichmüller vertreten; denn was er „Geschichte der Begriffe“ nennt,[1]) ist sichtlich nichts anderes als reine Problemgeschichte. Ist doch der „Begriff“ im strengen Sinne der auf seine definitorischen Grundmomente reduzierte Bestand eines systematischen Problems, also gleichsam dessen Abbreviatur. Gleichwohl bringt uns dieser Standpunkt einer Lösung der prinzipiellen Frage in unserem Geschichtsproblem nicht näher. Denn auch er ist dogmatisch, auch hier ist die Frage der geschichtlichen Forschungsmittel in eine Wertfrage des geschichtlichen Inhaltes umgewendet. Statt zu fragen: welche Erkenntniskompetenz steht uns dem Historisch-Faktischen gegenüber zu, wird hier gefragt: was gilt es überhaupt an dem Historisch-Faktischen zu erkennen? Das war gerade die Frage, die für unser Problem zurückgestellt werden musste. Wir müssen vielmehr auf der Gleichwertigkeit aller historischen Interessen fussen und unsere Voranstellung der einen oder der anderen Forschungsrichtung lediglich danach bemessen, welche von beiden zuerst — d. h. unabhängig von der anderen — einsetzen kann und so auf Grund eigener, gesicherter Methodik den ersten Schritt zu machen die Kraft hat.

An diesem Punkte nun müssen wir jene Komplizierung des gesamten Geschichtsgebietes, auf die wir bereits zu Anfang aufmerksam wurden, zum Massstabe der methodischen Kompetenz heranziehen. Es giebt historische Erscheinungen, die sich auf keine Weise in ein einziges Gebiet restlos einordnen lassen. Ein politisches Ereignis findet leicht gleichzeitig seinen Platz in der Kulturgeschichte oder Religionsgeschichte, ein litterarisches leicht in der Sittengeschichte. Je konkreter und individueller das historische Faktum ist, um so vielseitiger ist es und in umsomehr Spezialgebiete der Geschichte gehört es gleichzeitig hinein. Es historisch in seiner Ganzheit wiedergeben, heisst dann die Einheit aller jener Teilgebiete an ihm herstellen.

Es lässt sich nun leicht begreifen, inwiefern die Denkereigentümlichkeit und das Problem für die Geschichtsforschung Gegenpole bilden. Die Individualität des Einzelmenschen ist das komplizierteste, vielseitigste aller historischen Phänomene. Es giebt keinen Geschichtszweig, in den sie nicht mit hineingehörte.

[1]) Studien zur Geschichte der Begriffe, Berlin 1874, Vorrede III.

Daher ist sie ein höchstes und äusserstes unter den Geschichtsproblemen, eine Aufgabe, zu deren Erfüllung es einer unberechenbar weit ausholenden Vorarbeit bedarf. Die historische Persönlichkeit in ihrer vollen Eigenart rekonstruieren, bedeutet: die Einheit der Geschichte in ihr herstellen. Ob diese sich aber gegebenen Falles herstellen lässt, ist immer eine Frage mannigfacher und durchaus zufälliger Bedingungen. Das Material, das der Forscher hier übersehen, sichten und zur Darstellung bringen muss, setzt seine Orientiertheit auf sämtlichen Teilgebieten, in die es hineinspielt, voraus. So trägt die historische Aufgabe dieser Art unvermeidlich den Charakter des Grenz- und Endproblems. Die Philosophiegeschichte mit ihr beginnen, hiesse die schwerste und komplizierteste Frage zum Ausgangspunkt nehmen, das Ende zum Anfang machen.

Den umgekehrten methodischen Charakter zeigt in jeder Hinsicht das Problem als Gegenstand der Geschichtsforschung. Denn das Problem, sofern es philosophisches oder Fundamentalproblem ist, bedarf keiner Umwege und Vorbereitungen, um in deutlicher Prägnanz historisch fassbar zu werden. Es ist etwas in sich Einfaches, auf sich selbst Beruhendes, in nichts anderem als in der Vernunft Gegründetes. Vorbedingung für das historische Verständnis des Problems ist neben der Kenntnis des vorliegenden Quellenmaterials einzig und allein das systematische Verständnis des Problems. D. h. der Geschichtsforscher muss das Problem als solches bereits kennen, in sich tragen, denn er muss das ihm vorliegende Material auf dasselbe hin sondern und disponieren können; er muss die leisesten Spuren gleicher oder ähnlicher Problemstellung wiederzuerkennen und auch die verschwommenen, nur halb überlieferten Lösungsversuche als solche herauszuheben und zu würdigen im Stande sein. Freilich kommt er auf diesem Wege nicht unmittelbar dazu, die besonderen Privatmeinungen des betreffenden Denkers auch als solche zu erfassen, wohl aber dazu, den objektiven Problemwert in seinem Denken und Schaffen festzulegen; d. h. er zeigt die problemgeschichtliche Bedeutung seiner Leistung auf.

Sicherlich hat auch solch eine Aufgabe ihre Schwierigkeiten. Aber diese sind hier von anderer Art. Sie liegen nicht im Extensiven, nicht in der Komplizierung. Denn für den Zweck der Problemgeschichte braucht das ihr zugrundegelegte philosophische Problem durch nichts ergänzt zu werden, was nicht wiederum

selbst philosophisches Problem wäre. Das Problem kann freilich selbst, auch bloss systematisch genommen, schwer und verwickelt sein, und deswegen mag es dann unter Umständen auch schwer im Historischen wiederzuerkennen sein. Aber dann ist diese Schwierigkeit vielmehr schon eine systematische und keine eigentlich historische mehr. Die eigentlich historische Aufgabe des Wiederfindens ist dagegen, unter Voraussetzung systematischer Klarheit über das Problem, durchaus einfach und beschränkt. Eine solche Aufgabe ist in den Grenzen eines übersehbaren Materials immer erfüllbar. Das Material selbst aber ist hier eben deswegen in der Regel übersehbar, weil es durchweg homogen, durchweg Problemmaterial ist.

Das ist der erste rein methodische Grund für die Voranstellung der Problemgeschichte innerhalb der methodischen Kompetenz der Philosophiegeschichte. An ihn schliesst sich unmittelbar ein zweiter, ebenso rein methodischer Grund an. Er liegt in jener Eigentümlichkeit alles historischen Denkens, auf die wir bereits einleitenderweise hingewiesen haben, in seinem Entwickelungs- oder Kontinuitätscharakter. Geschichte will und muss immer Zusammenhang sein; die Isolierung des Einzelnen, des Stadiums im Prozess, ist allemal eine Unterbindung des eigentlich historischen Verständnisses. Erst die Einheit der Stadien ist Geschichte. Um aber solche historische Kontinuität herzustellen, gilt es, die einheitliche historische Linie, oder das Geleise, festzulegen, innerhalb dessen die Stadien einander ablösen.

Ein solches einheitliches Geleise ist für die historische Forschung das systematisch-philosophische Problem. Denn der einzelne Denker und seine Gedankenwelt wurzelt allemal in dem Problem, oder in dem Komplex von Problemen, innerhalb dessen sich seine systematische Forschung bewegt. Nicht aber umgekehrt wurzelt auch das Problem in ihm als Individualität, sondern es wurzelt in dem objektiven Denkgehalt der Wissenschaften und letzterdings in der Natur der Vernunft selbst. Diese Vernunft aber ist eine in aller Mannigfaltigkeit der historischen Stadien ihrer Selbstentfaltung, — ebenso wie ja auch die Mathematik oder der Gesetzescharakter der Natur immer und überall nur einer ist, während die geschichtliche Herausentwickelung solch einer Vernunfteinheit immer nur ihre fortschreitende Besinnung auf sich selbst, oder ihre Rechenschaft über sich selbst bedeutet. Das Problem ist garnichts anderes als die Besonderung der in

sich einheitlichen Vernunft auf eines ihrer Teilgebilde. Darum ist für die geschichtliche Forschung das Problem unmittelbar das Identische, und folglich auch das Vereinigende, innerhalb des Wechsels der einander ablösenden gedanklichen Stadien.

Von hier aus gesehen, erweist sich die Geschichte der Probleme als die Betrachtung solcher Vernunfteinheiten in ihrer zeitlichen Selbstentfaltung. Die gesuchte historische Kontinuität ist allemal eine solche Selbstentfaltung. Diese ist in der Einheit des Problems zugrundegelegt. Ihre Stufen aber sind in ihr nicht mit gegeben, sondern wollen erst an ihrer Hand aus dem jedesmal vorliegenden Quellenmaterial aufgelesen und als solche wiedererkannt sein. Die Richtung der Einordnung ist zugrundegelegt; und durch sie ist neben den Bestimmtheiten der unmittelbar vorliegenden Tatsachen bereits die wegweisende und regulierende (wohl auch gar kontrollierende) Gegeninstanz einer anderen Art von Bestimmtheit an die Hand gegeben, die ihrerseits nicht weniger schwer ins Gewicht fällt als die Tatsachen. —

Wie steht es dieser historischen Kontinuität gegenüber nun mit der Geschichte der Denker, der Persönlichkeiten? Die Persönlichkeit ist vor allem Subjektivität, psychische Innerlichkeit, und schon als solche das Schwerst-Erforschbare, das sich denken lässt. Wo bleibt da jene „unmittelbare Gegebenheit", als welche man sie greifen zu können meint, so lange einem die Vieldeutigkeit ihrer Äusserungen nicht zum Bewusstsein kommt! Selbst die Tatsachen, die litterarischen Zeugnisse, zeugen nicht unmittelbar von der Subjektivität. Aller sprachliche Ausdruck ist in erster Linie Ausdruck für Objekte und objektive Relationen; und diese wären beim philosophischen Schriftsteller wiederum die sachlichen Gegenstände, die er behandelt, die Probleme. Das Persönliche aber, das individuell-Eigentümliche, das sich in ihrer Darstellungsweise wiederspiegelt, ist durchaus etwas Indirektes, erst durch psychologisches Feingefühl zu Erschliessendes; es setzt beim Geschichtsforscher immer schon ein weitgehendes Interpretationsmoment voraus. Und dieses ist immer eine Frage zufälliger Gleichgestimmtheit und Kongenialität. Es in solcher Fragestellung zu einer gesicherten Methode zu bringen, liegt wenigstens vom heutigen Stande der Forschung noch weit ab. Und selbst wenn es erreicht wäre, wenn wir mit allem Scharfblick in die Subjektivität des einmal dagewesenen Bewusstseins eindringen könnten,

— wie weit würde selbst dann das eigentlich Geschichtliche an dieser Forschung reichen? Zu einer historischen Kontinuität im grossen Stil könnte es trotzdem niemals kommen, weil Anfang und Ende einer jeden Entwickelungslinie doch immer innerhalb der zeitlichen und inhaltlichen Grenzen einer Persönlichkeit liegen müssten, und bereits die nächste Denkerpersönlichkeit statt einer Fortsetzung der alten vielmehr den Beginn einer neuen, von Grund aus anderen und anders bedingten Linie bezeichnen würde. Über den Massstab der Biographie würden wir also auch dann nicht hinauskommen. Und die ganze Geschichte der Philosophie bekäme den Charakter des Diskontinuierlichen, Vereinzelten.

So müsste denn selbst für den Zweck der monographischen Geschichte eines Denkers letztlich immer von der Seite der Probleme ausgegangen werden. Zwischen der Individualität des Denkers und dem philosophischen Problem ist immer dieses Verhältnis: der Denker kann das Problem nicht ändern. Es ist nicht durch ihn geworden und nicht von ihm zu vernichten. Das Problem seinerseits dagegen, sofern es von ihm aufgegriffen und behandelt, womöglich gar gefördert wird, kann sehr wohl die Individualität mit bestimmen; es ist Ingrediens ihrer Selbstentwickelung. Das Problem selbst als solches steht fest; es hat nur seinen systematischen Grund zur eigenen Bestimmung, und alle historische Variabilität an ihm betrifft nicht es selbst, sondern nur die Grade oder Stufen seines Hindurchdringens zum Selbstbewusstsein. Der einzelne Denker kann nichts Anderes, Heterogenes hineintragen. Er kann sich freilich ablenken lassen, er kann das Problem verfehlen, oder doch nur halb und unrein erkennen. Aber mit alledem ändert er nicht das Problem, sondern nur seine Stellung zu ihm. Die Philosophiegeschichte muss sich daher vor allen Dingen an den systematischen Grundwert der Probleme halten; an ihnen erst kann sie die gedankliche Leistung eines Denkers zu messen hoffen.

Aus diesem Grunde ist das Problem immer das historisch Fasslichere und das für alles andere Orientierende. Am Problem haben wir immer unmittelbar den systematischen Anknüpfungspunkt, und daher auch den historischen Anknüpfungspunkt. Das zeigt sich an den Punkten, wo uns die historischen Zeugnisse verlassen und wo wir also darauf angewiesen sind, Rückschlüsse aus dem späteren Denkstadium auf ein früheres zu machen. Wo wir in bestimmten Punkten nicht wissen, wie ein Denker gedacht hat,

da können wir unter Umständen noch sehr wohl wissen, wie im Wesentlichen er gedacht haben muss, sofern einerseits er sich von dem Rechenschaft gab, was ihm an Fragestellung bereits vorlag, und andererseits sofern es begreiflich werden soll, dass der nächstfolgende Denker, aus ihm hervorwachsend, zu den und den bestimmten Konsequenzen gelangen konnte. Die Gewähr hierfür leistet uns eben jener systematische Grundcharakter, indem das an sich unbeschränkte Feld der Möglichkeiten durch ihn auf die Enge eines bestimmten Problemgeleises eingeschränkt wird. Denn durch ihn ist nicht nur das Problem selbst, sondern auch die Gesamtrichtung seines Ganges durch die Geschichte bestimmt. Dieser Gang ist eben selbst ein stetiger, oder systematischer Gang. Er ist von innen heraus notwendig aus der Natur des Problems selbst, und jedes seiner historischen Stadien ist notwendig aus der Stetigkeit dieses Ganges heraus; d. h. es hat seinen inneren Charakter vielmehr daran, dass es systematisches Stadium ist. Seine Gesamtgeschichte aber ist nichts anderes als die Entfaltung dieses inneren Charakters in seiner Ganzheit. Wenn man daher auf den historischen Gang als Ganzes hinblickt, so muss aus ihm auch das Einzelstadium bestimmbar werden.

Es kann hier leicht das Missverständnis entstehen, als sollte zugleich mit der Gesamtrichtung des historischen Ganges auch der Inhalt der einzelnen Stadien a priori vorwegnehmbar gemacht werden. Das wäre freilich der Fall, wenn über die genauere Gestaltung dieses Ganges etwas mit ausgesagt würde, etwa seine Gradlinigkeit und unabweichliche Fortschrittlichkeit, oder etwa sein antithetischer Charakter, wie Hegel ihn beanspruchte. Dieser meinte die Dialektik der Begriffsbestimmungen der logischen Idee unmittelbar in der geschichtlichen Aufeinanderfolge der philosophischen Systeme wiederzufinden.[1]) Ein derartiger Anspruch ist immer eine Überschreitung der historischen Kompetenz und eine Ignorierung des Eigentümlichen der Fakten. In Hegels Gedanken war soviel Richtiges und Verdienstliches, als durch ihn zuallererst erkannt wurde, dass überhaupt ein systematischer Kontinuitätscharakter der zeitlichen Aufeinanderfolge der Problemstadien zugrunde liege. Aber statt nun auf Grund dieser Voraussetzung vorurteilslos an die Fakten heranzutreten und sich von ihnen über den Spezialcharakter der einzelnen Stadien belehren

---

[1]) Hegel, Werke XIII, Gesch. d. Philos., Einleitung, S. 43.

zu lassen, unternahm er es, auch diese Stadien selbst aus dem systematischen Gehalt der Grundprobleme heraus a priori zu konstruieren.

Dieser Fehler Hegels ist oft genug gerügt worden und dürfte dem Historiker von heute schwerlich mehr zur ernstlichen Gefahr werden. Ebensowenig aber kann die systematische Problemeinheit der historischen Stadien es rechtfertigen, wenn kontinuierlich von Stadium zu Stadium ein gradliniger Fortschritt postuliert wird. Im Gegenteil, diejenige Fortschrittlichkeit, die sich wirklich ebensowohl postulieren als an den Fakten verfolgen lässt, ist immer bereits bedingt durch die Vereinigung und Kreuzung verschiedener Problemlinien, oder auch durch ihre Spaltung und Differenzierung. Beides aber ist vom Gesichtspunkt des einzelnen Problems aus ein Umweg, der sicherlich niemals a priori aus seinem systematischen Charakter erschlossen werden kann. Hier brauchen die historischen Stadien einer Problementfaltung in ihrer Abfolge keineswegs mit den systematischen Stadien der begrifflichen Bestimmungen eines Problems zusammenzufallen. Das einzige, was sich behaupten lässt und was für die Methodik der Geschichtsforschung auch durchaus hinreicht, ist der Satz, dass jedes historische Stadium überhaupt den Charakter eines systematischen Stadiums bereits in sich enthält, und dass sich an ihm daher dem Geschichtsforscher jederzeit die Möglichkeit darbietet, die vernunftgemässe Problemeinheit in ihm wiederzuerkennen und es dadurch der Einheit einer historischen Kontinuität überhaupt zuzuordnen. An welchen Punkt dieser Kontinuität es zu setzen sei, und zwischen welche Nachbarstadien es fallen wird, das ist nicht mehr Sache der systematischen Rekognition, sondern — ebenso wie die besonderen Ausdrucksformen und Begleiterscheinungen — Sache der Fakten und der sie disponierenden Chronologie. Das Problem als solches braucht weder gradlinig noch antithetisch, noch etwa sonst irgendeinem antizipierbarem Schema gemäss, durch die Geschichte zu gehen; es kommt einzig darauf an, dass es überhaupt ein Geleise für die einander ablösenden Formulierungen giebt. Die Art des Ganges innerhalb dieses Geleises ist durch dasselbe nicht mit gegeben. Das Geleise ist weit genug, um immer eine gewisse Bewegungsfreiheit, eine Mannigfaltigkeit der Möglichkeiten offen zu lassen. Es bedeutet den einzelnen geschichtlichen Bestimmtheiten gegenüber nur die Frage- oder Forschungsrichtung, innerhalb derer sie

zu suchen sind. Ihnen greift die Fragestellung nicht vor. Sie weist vielmehr zu allererst auf die Fakten hin. Denn die Fakten wollen ja nicht einfach aufgereiht sein, sofern sie geschichtliche Bestimmtheiten ergeben sollen; es muss eben in bestimmter Fragestellung auf sie abgezielt werden, um aus ihnen bestimmte Antworten zu gewinnen.

Darum ist nun aber die Geschichte der Wissenschaft durchweg auf die wissenschaftliche Systematik hingewiesen; sie hat an ihr das Leitprinzip ihrer eigenen, historischen Tendenzen. Und nur so ist historische Kontinuität durchzuführen. Denn die Überlieferung schweigt von vielem, was für diese Kontinuität wesentlich ist, überspringt manche Stadien, unbekümmert darum, ob das Ganze der Philosophiegeschichte durch dieses Überspringen leidet oder nicht. Und wo es kein direktes Überspringen ist, da sind doch vielfach die Zeugnisse unzureichend und lückenhaft. Man denke dabei etwa jener tiefsinnigen frühesten Denker, deren Schriften fast spurlos verloren sind, deren dürftige Fragmente uns aber gleichwohl schliessen lassen, wie tiefgreifende wissenschaftliche Grundlegungen sie vollzogen haben müssen. Aber dieses Schliessen ist eben keineswegs auf die Fragmente allein angewiesen: sofern wir nur fähig sind, etwas von dem Problemcharakter aus ihnen zu erkennen, so rückt dieses Wenige mit einem Schlage an einem sehr bestimmten logischen Ort, nämlich an einen bestimmten Punkt der systematischen, und folglich auch der historischen Kontinuität. Das aber ergiebt einen Gesichtspunkt, von dem aus die durchgehenden Fäden der Problemgeschichte sich für das Einzelstadium als fruchtbar erweisen. Denn wie ein Denker gedacht haben muss, wenn er durch seine Denkarbeit Schlussfolgerungen bestimmter Art bei seinem nächsten Nachfolger möglich machte, ist eine Frage, die in gewissen Grenzen immer beantwortet werden kann. Und solche Fragepunkte sind dann die rechtmässigen Ansatzpunkte für die Methode des Rückschlusses. Diese Methode ist das kraftvollste Mittel, das wir in der historischen Forschung als Ergänzung fehlenden Faktenmaterials besitzen; aber nicht auf jedem Geschichtsfelde ist sie so fruchtbar wie auf dem der Philosophiegeschichte. Denn die reine Problemgeschichte hat die strengste Stetigkeit des Ganges, die genaueste historische Kontinuität, — weil diese im Grunde ja schon vielmehr systematische Kontinuität ist. An

dieser aber hängt ganz und gar die Methode des Rückschlusses.[1])

* * *

Soviel möge genügen, die Leistung des Begriffs der Problemgeschichte für das Problem der Philosophiegeschichte zu charakterisieren. Wir kommen nun zu unserer zweiten Frage, welche die systematische Begründung dieser Leistung betreffen sollte. — Die eigentliche Methodenforschung nämlich hat mit dem bisherigen Resultat nicht sowohl ihr Ende als vielmehr erst ihren Anfang gefunden. Denn Methodenforschung hat ja nicht bloss die Fruchtbarkeit und Leistungsfähigkeit einer bestehenden Methode zu beleuchten und so gleichsam nachträgliche Propaganda für sie zu machen. Sie hat vielmehr dort, wo sie zum Begriff einer leistungsfähigen Methode gelangt ist, erst die eigentlich philosophische Frage nach ihr zu stellen, die Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit in ihr, d. h. nach den Voraussetzungen, unter denen es zu ihr kommen kann. Solange es über diese keine Klarheit giebt, kann es auch keine Rechenschaft über die Berechtigung einer Methode geben und keine inneren Gründe für ihre Haltbarkeit und Entwickelungsfähigkeit. An der letzteren aber liegt alles. Denn es ist einer Wissenschaft nicht gedient mit der Aufstellung „einer unter vielen Methoden", die dann bei zunehmender Vervollkommnung sehr wohl wieder wird preisgegeben werden können. Es handelt sich vielmehr um das noch zu erschaffende Ideal der Methode, die in ihrer Einzigkeit die notwendige Voraussetzung aller ferneren Vervollkommnung und Vereinheitlichung möglicher Methodik werden muss.

Die Frage, die uns vorliegt, ist nunmehr diese: wie ist reine Problemgeschichte möglich?

Wenn man die Entwickelung von etwas erforschen will, so muss man zuvor das fertig entwickelte Etwas kennen. Der tierische Organismus will als Vollendeter verstanden sein, bevor man seine Keimgeschichte begreifen lernt. So muss auch Philosophie (systematisch) bereits vorliegen und geistiger Besitz ge-

[1]) Diese methodische Überlegung war es, die ich bereits bei meiner Darstellung der Vorsokratiker in der historischen Einleitung zu „Platos Logik des Seins" (Giessen 1909) im Auge hatte, die aber freilich dort (S. 7 Anm.) nur ganz allgemein angedeutet, nicht näher begründet werden konnte.

worden sein, wo man Geschichte der Philosophie treiben will; oder, wie wir nun sagen müssen: *Wir müssen die Probleme bereits haben*, um Problemgeschichte treiben zu können. Wir müssen im Besitz einer Philosophie sein, die imstande ist, Probleme prägnant zu machen und in den für sie zu machenden Grundlegungen zu bestimmen. — Es giebt eine Ansicht von Philosophiegeschichte, die dem aufs heftigste widersprechen zu müssen meint. Diese meint, sich einfach an Fakten halten zu müssen; und diese Fakten, chronologisch angeordnet, ergäben dann bereits eine geschichtliche Kontinuität. Aber solche Faktengeschichte kann einem allerwesentlichsten Anspruch nicht gerecht werden, dem Anspruch des durchgehenden Zusammenhanges. Sie hat nichts, womit sie die Lücken der Überlieferung überbrücken könnte. Aber auch abgesehen davon: selbst wenn uns die Motive des historischen Denkens bis in alle Feinheiten hinein vorlägen, dürfte man wohl selbst dann sagen, dass ihre einfache Totalität bereits eine Geschichte der Probleme wäre? Würden wir nicht vielmehr von dem ungeheuren undifferenzierten Ballast des Wichtigen und Unwichtigen erdrückt und über alle Tragkraft des Geistes hinaus belastet sein? Müsste nicht vielmehr erst hier die wissenschaftliche Arbeit einsetzen, die Arbeit des Sichtens, Heraushebens und Weglassens? Und wie sollte diese Arbeit wohl anders geleistet werden als durch *Gesichtspunkte* der Heraushebung, die man erst in das Faktenmaterial hineintragen müsste! Was aber so von der idealen Totalität der Fakten gilt, das gilt garnicht weniger von jenen Bruchteilen, die gegebenen Falles dem Forscher immer vorliegen. Nicht ihre Quantität oder Vollständigkeit verändert ihren Charakter; es handelt sich um das durchgehende Quale alles bloss quellenmässig vorliegenden Faktischen. Wieviel oder wie wenig es immer sein mag, es ist weder im Einzelnen noch als Entwickelungsreihe verständlich, solange es der Gesichtspunkte entbehrt, um die es sich gruppieren muss, und unter denen es sich erst zu *geschichtlichen Linien* der Selbstentwickelung zusammenschliesst.

So bedarf alles Faktische erst der Gesichtspunkte. Und worin sollten nun diese Gesichtspunkte wohl anders liegen als in den *Problemen*, die das systematische Denken uns stellen lässt und in denen sich alle unsere philosophische Arbeit bewegt? Ja, unter welchen anderen Gesichtspunkten könnte das Faktenmaterial,

zur Geschichte gereinigt, eine „Geschichte der Probleme" ergeben?[1])

Hiermit haben wir nun die Bedeutung und die methodische Leistung der systematischen Probleme für die Philosophiegeschichte: sie werden für sie zu leitenden Gesichtspunkten, unter denen eine Geschichte des reinen Denkens erst möglich wird. Sie werden zu Grundlegungen, zu transscendentalen Bedingungen der Möglichkett der Geschichte. Denn das heisst „Problemgeschichte" im Unterschied von aller anders verstandenen Philosophiegeschichte: dass die historisch forschende Methodik erst ihre „Probleme" an die Geschichte stellen muss, auf die diese dann aus dem Schatz ihrer Quellen hervor Antwort schaffen soll. Geschichte will kein indifferentes Etwas, keine Summe unendlicher Möglichkeiten sein; sie will Aufgaben verfolgen, Probleme lösen. Deswegen kommt es zu ihr überhaupt erst dort, wo man Probleme an sie stellt, die sich in den Stufen des geschichtlichen Ganges wieder und wieder erkennen lassen. Die Einheit dieser Probleme ist die Einheit der historischen Kontinuität — jener Kontinuität, in der aller innere Zusammenhang des zeitlich Getrennten beruht. Denn hinter ihr steht die Einheit der Vernunft in aller Zeit, welche uns unsere Probleme wiedererkennen lässt in der historischen Ferne. Darin liegt die Bedingung der Möglichkeit aller Philosophiegeschichte.

Das Problem ist aber gleichwohl nicht nur Bedingung der Möglichkeit der Philosophiegeschichte, sondern auch zugleich Bedingung ihrer Wirklichkeit. Es giebt nicht nur das methodische Fundamentalmittel ihrer Forschung her, sondern von ihm rührt

---

[1]) Es ist erfreulich, zu sehen, wie gleichzeitig mit den hier gezogenen Konsequenzen, und unabhängig von ihnen, ganz ähnliche auch von anderer Seite gezogen worden sind. So am deutlichsten wohl bei Br. Bauch, Das Substanzproplem in der griech. Philosophie bis zur Blütezeit, wo es in der Einleitung S. 2 heisst: „der Historiker muss zunächst wissen, was denn das ist, was er in seiner geschichtlichen Entstehung und Entwickelung verstehen will." Das dürfte genau unseren Begriff des „Problems" als einer Vorbedingung der Geschichtsforschung treffen. Ebenso deckt sich der daselbst im Vorwort S. VIII ausgeführte Gedanke von der „überhistorischen" oder „systematischen Bedeutung" der historischen Erscheinungen mit der hier (S. 471 f.) geltend gemachten Bedingtheit des historischen Problemstadiums durch den ihm immanenten Charakter des systematischen Stadiums.

auch der eigentliche Anstoss zu ihr, ja überhaupt das Faktum des historischen Interesses an der Philosophie her. Wir würden nie zum Interesse an der Vorgeschichte der menschlichen Spekulation kommen, wenn nicht dieselben Probleme, die uns beschäftigen und bestimmen, in dieser Vorgeschichte bereits enthalten wären und jedes in ihr seine eigentümliche Vorgeschichte hätte. Unsere Probleme tendieren allseitig aus sich heraus; sie zwingen uns unabweislich, in die Zukunft zu schauen, nach Lösungen auszublicken, die ihrer noch harren; und ebendadurch nötigen sie uns ebenso unvermeidlich, rückwärts in die Vergangenheit zu schauen und die Abfolge der bereits durchlaufenen Formulierungsstadien zu rekonstruieren. Denn ist der Geist einmal auf die zeitliche Entwickelung eines seiner Probleme als auf eine zusammenhängende Kette systematischer Bestimmungen aufmerksam geworden, so ist die Kontinuität vorwärts wie rückwärts angebahnt, und giebt es kein Einhalten mehr für die weiter und weiter ausschauende Frage nach früheren Entwickelungsphasen. Das ist der Ursprungspunkt des historischen Interesses an den Problemen: er liegt sichtlich in dem systematischen Probleminteresse selbst. Das Problem ist von Hause aus das vereinigende Glied zwischen Philosophie und Geschichte — innerhalb des Begriffs der Philosophiegeschichte. Und darum kann es nun aus doppeltem Grunde Philosophiegeschichte nur dort geben, wo es systematische Philosophie giebt. Denn nur das systematisch lebendige Problem ist imstande, sowohl den Geist der Forschung auf seine Geschichte zuallererst hinzuwenden, als auch ihm das einzig adäquate Mittel für sie an die Hand zu geben: den leitenden Gesichtspunkt, oder die Einheit einer geschichtlichen Kontinuität. —

Von hier aus gälte es nun, das Problem in seine verschiedenen Zweige hinein zu verfolgen. Es würde sich dabei eine ganze Reihe speziellerer Methodenfragen auftun, in denen sich die Forschungsfrage tiefer in die besonderen Inhalte hinein verlieren würde. Von solcher Durchführung müssen wir hier natürlich absehen. — Was dagegen als ein letzter Punkt von zentraler Wichtigkeit noch zur Sprache kommen muss, das ist die Relativierung der ganzen Philosophiegeschichte, wie sie bei der beanspruchten Abhängigkeit von der systematischen Philosophie nicht zu umgehen ist. Es ist dieses zugleich derjenige Punkt, der, wenn er einseitig betont wird, unfehlbar zu Missverständnissen führt und den Begriff einer gesicherten Problem-

geschichte wieder aufhebt. Wir stossen hier auf folgenden Einwand: systematische Philosophie ist ja nicht eine und die gleiche bei allen Philosophierenden, sondern immer wieder etwas Anderes, von Bewusstsein zu Bewusstsein Wechselndes. Wie sollte da die Philosophiegeschichte eine feste Einheit bilden, wenn sie doch erst in der Rückwendung der systematischen Probleme auf das quellenmässig Vorliegende entstehen soll? Muss sie nicht notwendig ebenso verschieden ausfallen wie die Systeme selbst, welche für sie die Fragestellung hergeben?

Dieser Einwand beachtet freilich nicht, dass die Probleme keineswegs ebenso veränderlich sind wie jene sogenannten Systeme. Denn diese sind Lösungsversuche und keineswegs bloss Fragestellungen. Ein und dasselbe Problem durchläuft eine ganze Reihe von „Systemen“ der verschiedensten Art. Es selbst wird aber dabei nur langsam verschoben, nur unwesentlich aus seiner Linie gebracht. Die grossen, fundamentalen Problemverschiebungen finden vielmehr nur dort statt, wo sich ganze Promblemlinien vereinigen und in dieser Vereinigung neue, bisher unerkannte Problemeinheiten ergeben, oder auch umgekehrt, wo bisher ununterschiedene Probleme sich differenzieren. Beides aber sind keine Aufhebungen, in beiden Fällen gehen die grossen Problemlinien kontinuierlich durch. Im Einzelnen sind aber alle Verschiebungen unmerklich und gleichsam infinitesimal.

Was dagegen wirklich die grosse, oft diametrale Verschiedenheit philosophischer Systeme veranlasst und sie für den in ihr stehenden Forscher unüberbrückbar macht, das ist nicht die Änderung innerhalb einer Fragestellung, sondern vielmehr die von Grund aus anders gewälte Fragestellung selbst. Die Philosophie als Ganzes genommen wälzt einen ungeheuren Schatz von Problemen mit sich. Dieser Schatz ist in seiner Gesamtheit unübersehbar für den einzelnen Philosophierenden; und selbst die Geistesarbeit eines ganzen Zeitalters bringt es nur selten zur annähernden Synthese eines umfassenden systematischen Aufbaues. Will der einzelne Philosoph sich nicht an diese Menge verlieren, will er in seiner Fortarbeit fruchtbar werden, so muss er sich das Arbeitsfeld einschränken, sich seine Probleme abgrenzen und auf den weiten Zusammenhang mit dem Ganzen des weltgeschichtlichen Denkens nur als auf die unendliche Aufgabe der Philosophie hinblicken, an welcher freilich — wie immer indirekt — auch er seinen Teil hat. Aber das kann er nicht hindern, und

braucht es auch nicht zu scheuen, dass er einen bestimmten Problemkomplex hervorheben und anderen Formen der Fragestellung voranstellen muss, in welchem dann sein Denken erst fruchtbar werden kann. So ist es nur konsequent gedacht, wenn es diese selben und keine anderen Probleme sind, die er an die Geschichte stellt, und in deren zeitlicher Entfaltung somit für ihn die Geschichte der Philosophie besteht. Gerade der historische Gesichtspunkt muss dieses sein Verfahren rechtfertigen. Freilich rechtfertigt er ebensogut das analoge Verfahren bei seinem systematischen Gegner, der von grundverschiedenen, aber gleichfalls historisch bedingten Problemen ausgehend eine von der seinen verschiedene Geschichte der Philosophie entwirft. So wahr es ist, dass in solchem Falle die Geschichtsansicht beider Parteien einseitig ist, so sehr verdient es betont zu werden, dass eben deswegen doch das eigentlich Historische in ihrem Denken sehr wohl einwandfrei und durchweg objektiv sein kann, — während der Fehler, oder vielmehr die Einseitigkeit in den Problemen liegt, die hier wie dort „an die Geschichte“ gestellt sind, d. h. dass sie letzterdings nicht historische, sondern systematische Einseitigkeit ist.

Und damit stehen wir nun vor dem ferneren, eigentlich philosophischen Problem der Problemgeschichte: in welchem Sinne lässt sich von einheitlicher Philosophiegeschichte sprechen, während doch jede irgendwie systematische Problemstellung ihre besondere Philosophiegeschichte macht und zu machen berechtigt ist? Wo ist der höhere Vereinigungspunkt, der auch diese notwendige Divergenz der Forschungsrichtungen wieder zur Einheit zusammenzuschliessen imstande ist? Oder sollte es etwa geboten sein, hier skeptisch zu resignieren und auf die Einheit der Geschichte Verzicht zu leisten?

Das kann der systematische Standpunkt der Philosophie nicht zugeben. Denn dieser verzichtet nicht auf seine eigene Einheit, wie fern er immer von seinem Endziel seil sollte. So kann er denn auch die Einheit seiner Geschichte nicht preisgeben, denn er muss das Problem seiner eigenen Einheit auch an seine Geschichte stellen; damit stellt er die Geschichte vor die unendliche Aufgabe ihrer Selbstvereinheitlichung.

Dass eine solche Aufgabe unendlich ist — wie letztlich alle Aufgaben der Forschung —, bedarf keines Wortes weiter. Aber dass sie überhaupt Aufgabe ist, vielmehr Aufgabe werden kann,

lässt sich ebensogut fragen als beantworten. Sie kann Aufgabe sein, weil jede standpunktliche Einseitigkeit wieder aufhebbar ist, weil jede Beschränkung auf einen bestimmten Komplex von Problemen den Charakter des Vorläufigen trägt und also die Erweiterungsfähigkeit bereits in sich einschliesst. Wo aber Erweiterungsmöglichkeit ist, da ist auch Erweiterungsnotwendigkeit: die Forschung kann vor keiner sich auftuenden Möglichkeit untätig stehen bleiben, sie tendiert immer über sich selbst hinaus. Wo daher die systematische Philosophie ihre Probleme erweitert, da stellt notwendig auch das historische Bewusstsein erweiterte Fragen an die Geschichte und bekommt in ihrer Verfolgung die höhere Einheit geschichtlicher Kontinuität zu fassen. So geht die ewige Aufgabe der Philosophiegeschichte parallel der der systematischen Philosophie selbst, indem sie in der Unendlichkeit mit ihr coincidiert.

Es ist bei den Neueren die Ansicht geltend gemacht worden, es genüge für den Historiker, sich seiner standpunktlichen Beschränktheit bewusst zu sein, um über ihr zu stehen und alle Einseitigkeit zu vermeiden. Aber so plausibel das klingt, es genügt dem Problem keineswegs. Vor allem würde es vom Historiker bereits zu viel verlangen. Man kann sich seiner Beschränkung, und folglich auch der Erweiterungsmöglichkeit, immer nur abstraktiv bewusst sein. Denn wenn man den Weg zu ihr sähe, so würde man ihn ja bereits einschlagen und nicht lange zögern, sich seiner zu versichern. Über seinem eigenen Standpunkt kann niemand stehen. Andererseits aber bedarf es dessen auch garnicht. Man darf nur nicht den falschen Anspruch auf absolute Geschichte erheben. Die kann es erbrachterweise niemals geben, die bleibt in ewiger Unerreichtheit. Die Geschichtsprobleme sind ebenso unendlich wie die der Philosophie selbst. Und an dieser Unendlichkeit bedeutet die Vorläufigkeit bestimmter Problembeschränkung keineswegs eine willkürliche Verendlichung, sondern vielmehr die einzige Möglichkeit, überhaupt zu Bestimmungen zu gelangen — und sei es auch noch so sehr vorläufigen —, überhaupt eine nur annähernde Lösung des ganzen Geschichtsproblems anzubahnen.

Die Konsequenz aber, die sich nun hieraus ergiebt, trägt einen eminent methodischen Charakter. Die Methode der Philosophiegeschichte hat sich der Methode der exakten Forschungsgebiete, und namentlich der der Philosophie selbst, in einem wich-

tigen Punkt genähert. Denn wir halten jetzt den Punkt in Händen, in welchem sie mit der Urform der transscendentalen Methode, der *Methode der* ὑπόϑεσις arbeitet. Der Unterschied von der gleichen Methode auf anderen Gebieten ist nur der, dass hier nicht Prinzipien für Probleme zugrundegelegt werden, sondern die *Problemstellungen selbst*. Oder genauer gesprochen: die *systematischen Problemstellungen sind die Grundlegungen für die historischen Probleme*. Denn sie sind die prinzipiellen Einheiten, unter denen sich das Mannigfaltige der historischen Stufen als kontinuierliche Abfolge begreifen lässt. Darin liegt die Rechtfertigung jener Vorläufigkeit, die jeder geschichtlichen Rekonstruktion anhaften bleibt, weil sie in den Problemen wurzelt, die wir an die Geschichte stellen. Denn diese Probleme spielen eben hier die Rolle von Voraussetzungen, die einstweilen gemacht werden, um sie hernach an ihren Konsequenzen zu prüfen und nötigenfalls zu modifizieren. Und von hier aus dürfte es freilich durchsichtig genug sein, dass diese Art Vorläufigkeit und Verrückbarkeit kein methodischer Mangel, sondern gerade der grösste Vorzug ist. Denn sie allein ist imstande, die *Gewissheit des sachlichen Fortschreitens* zu gewährleisten, weil sie ihrem Begriff nach die *Möglichkeit methodischen Fortscheitens* bedeutet. So ist auch hier — genau wie auf systematischem Gebiet — der Inhalt durch die Methode ermöglicht.

Damit wird auch das Wechselverhältnis zwischen Philosophie und Philosophiegeschichte klar. Die Einheit der Grundmethode bindet ihren beiderseitigen Fortgang fester aneinander, als irgend eine noch so weitgehende inhaltliche Übereinstimmung sie verbinden könnte. Es ist eine Wechselwirkung oder *Wechselbedingung* zwischen beiden. Ein systematisches Moment ist Ingrediens der Geschichtsforschung, ihre erste, fundamentalste Grundlegung: das Problem, das an sich systematische Einheit ist, wird zugleich zur Einheit der historischen Mannigfaltigkeit; und ein historisches Moment wird Ingrediens der systematischen Philosophie: die Probleme weisen rückwärts und vorwärts über sich hinaus; sie enthalten es in ihrem Problemcharakter, dass sie Stufenglieder einer Entfaltungslinie sind, deren stetiger Gang wiederum als Aufgabe der Forschung sein besonderes kritisches Licht auf die systematischen Grundlagen zurückwirft.

Systematik legt die Probleme zugrunde für die Geschichte, und Geschichte erwirbt der Systematik mit diesen Grundlegungen neue und neue Problemweite. Denn Philosophie als System will umfassend sein und darf kein stellbares Problem ignorieren. Deswegen übt die Historie auf sie die Rückwirkung aus, dass sie durch neue Hinführung ihre Probleme erweitert.

So bewährt sich der Gedanke der Problemgeschichte aus sich selbst heraus, und wird wiederum bewährt durch seine Leistung für die systematische Grundwissenschaft, aus deren mütterlichem Schoosse er hervorwächst.

* * *

Sicherlich befinden wir uns mit diesem Begriff der Problemgeschichte im Gegensatz zu der heute noch vorherrschenden Geschichtsschreibung der Philosophie. Dennoch lässt sich nicht sagen, dass wir mit ihr durchaus neue, unbeschrittene Bahnen einschlagen. Wir verfolgen vielmehr eine Tendenz, die das rückwärtsschauende Interesse der Philosophie an sich selbst überall dort, wo sich ein systematischer Denker ihm zuwandte, notwendig einschlagen musste, und die es auch in seinen ersten Anfängen bereits in naiver Zielsicherheit eingeschlagen hatte. Denn solange dieses historische Interesse der Philosophie an sich selber ebenso rein dastand wie ihr systematisches Grundinteresse, reines Sach- und Probleminteresse war, konnten die Anfänge der Philosophiegeschichte auch garnichts anderes als Problemgeschichte sein.

Das lehrt uns die Problemforschung des Aristoteles. Dieser an seiner eigenen Systembildung noch unentwegt bauende Denker kam zur historischen Würdigung der reinen Problemwerte auf Grund der fast allseitigen Polemik, die er gegen seine Vorgänger führte. Denn alles polemische Interesse ist — sofern es nur sachlich bleibt — reines Probleminteresse. Aristoteles pflegte dort, wo er einer Grundfrage zustrebte, zuvor die Reihe der Vorgänger in dieser Frage kritisch durchzugehen und dabei eine kurze Darlegung ihrer einschlägigen Grundlehren zu geben. Am vollständigsten ist wohl jene kurze Geschichte des Seinsproblems, die er der Metaphysik vorausschickt. Freilich ist es noch eine sehr primitive Darstellung. Die Frage ist hier eben noch sehr unvollkommen und einseitig an die Geschichte gestellt. Und dennoch ist es in aller Unzulänglichkeit reine Problemgeschichte, und

will auch sichtlich nichts anderes sein. So erklärt sich das eigentümlich Orientierende, dass dieser kleine historische Versuch für uns hat. Denn er ist orientierend nicht nur für den sehr engen Stoff, den er behandelt, sondern auch für die Philosophiegeschichte überhaupt, für ihre Methode. Denn dort ist deutlich, und zwar in aller Naivität, das Problem zugrundegelegt, mit dem nun die einzelnen Philosophen gleichsam befragt und genötigt werden, ihre Meinung darüber abzugeben. Es ist dieses das älteste Zeugnis der Selbstbesinnung eines Problembewusstseins auf seine eigene Geschichte.

Wiewohl nun dieses Beispiel des Aristoteles den Doxographen des Altertums noch Jahrhunderte lang vorschwebte, so ist es doch in seiner methodischen Einfachheit und Strenge nicht wieder erreicht worden. Und wenn es daher trotz mannigfacher Bestrebungen zu einer in diesem Sinne durchgeführten geschichtlichen Würdigung der ganzen damaligen Philosophie nicht kam, so ist das wohl einzig dem Umstande zuzuschreiben, dass Aristoteles selbst schon an der Spätgrenze des philosophisch schöpferischen Zeitalters stand, und dass aus diesem Grunde viele systematisch wertvolle Initiativen seiner Philosophie — nicht anders als ja auch die der Platonischen — fast unverarbeitet liegen blieben, wo er sie liegen gelassen hatte, und bestenfalls Nachahmung, nicht aber methodische Fortbildung erfuhren. Eine weitere Vertiefung der philosophiegeschichtlichen Methodik hätte aber gerade im eminenten Sinne systematischer Schaffenskraft bedurft.

Und ein rein systematisches Interesse kehrte im Altertum auch nicht wieder. Selbst der Neuplatonismus reichte nicht hin, das Problembewusstsein bis zu einer Höhe zu bringen, von der aus die rückwärtsschauende Selbstbetrachtung der Philosophie eine Problemgeschichte hätte hervortreiben können. Im spätesten Altertum verflachte dann schliesslich auch die Doxographie selbst ganz und ging in ein Surrogat der Geschichtsschreibung über, eine populäre, antiquarisch-sporadische Sammellitteratur, die von dem Erbteil der grossen Denker alles zusammenraffte, was sie erwischen konnte. Dieses Zeitalter, das selbst keine grossen Gedanken mehr hervorbrachte, besass vielfach auch nicht mehr den Sinn für die grossen Leistungen früherer Zeiten. Da es sich aber gleichwohl von dem Ruhme der Vorzeit nährte, so suchte es aus ihr dasjenige hervor, was den populär-verständlichsten Wert hatte. So kommt es, dass im Bestande dieser späten Geschichtslitteratur

von allem, was sie an Geistesgeschichte enthält, das Biographische noch das am meisten in die Augen springende war, — derjenige Typus von Philosophiegeschichte, der am wenigsten imstande ist Probleme zu fassen — geschweige denn zu verfolgen.

Es ist begreiflich, dass die ersten philosophiegeschichtlichen Versuche der Neueren von den Traditionen dieser teils biographischen, teils wahllos kompilatorischen Litteratur nicht unbeeinflusst bleiben konnte (die Jahrhunderte lange Überschätzung des Diogenes Laërtius ist bekannt). Eine Rückkehr zur naiven Problemgeschichte war auf dieser Stufe nicht mehr möglich. Dazu hatten sich die Probleme selbst zu sehr kompliziert. Nicht anders als durch das klare Bewusstsein der Methode hätte man zu ihr gelangen können. Ein solches aber kann sich selbst nur langsam an beständig neuen Versuchen herausbilden. Vor allem aber musste es hierzu systematische Klarheit über die Grundprobleme selbst geben; denn diese sind es, um deren historischen Gang es sich nur handeln kann. So ist es zu verstehen, dass es zu einer Fixierung problemgeschichtlicher Methodik nicht früher kommen konnte, als bis eine kraftvolle, zusammenfassende Systembildung vorlag. Für das wissenschaftliche Problembewusstsein unserer Zeit giebt es eine solche erst recht eigentlich seit Kant. So finden wir denn den ersten bedeutsamen Versuch einer Formulierung der philosophiegeschichtlichen Methodik bei einem der frühen Nachkantianer. Welches Verdienst und welche Fehler den Versuch Hegels bedeutsam und verhängnisvoll zugleich machten, haben wir bereits gesehen. Nur ist da freilich noch ein Unterschied zwischen dem, was sein philosophiegeschichtlicher Gedanke für uns bedeutet, und dem, was er für die nächsten Nachfolger bedeutete. Während wir heute in ruhiger Kritik ablehnen und anerkennen können, sahen die nächstfolgenden Methodiker der Philosophiegeschichte nur das Fehlerhafte in ihm, und glaubten am besten zu tun, allen Zusammenhang mit der systematischen Philosophie aus dem Spiel zu lassen und sich an die nackten Tatsachen zu halten. Ja man ist soweit gegangen, vom Historiker die Preisgabe alles standpunktlich bedingten Probleminteresses zu verlangen und ihm so gleichsam einen standpunktlosen Standpunkt als ideale Vorbedingung anzuempfehlen. Der eigentliche Sinn dieser Forderung war freilich ein wohlbegründeter: er betraf das Genau-Nehmen des Tatsachenmaterials; und allerdings bedurfte die Forschung von damals einer solchen Mahnung. Wenn

aber die Nachwirkungen dieser weit über das Ziel hinausschiessenden Reaktion gegen Hegel sich bis in unsere Tage hinein lebendig erhalten konnten, so scheint das freilich ein Anzeichen zu sein, dass irgend etwas in dem alten Gegner immer noch nicht recht überwunden und tot ist. Oder ist es bereits ein neuer Schössling, der aus dem alten Stamme des Problembewusstseins aufspriesst und nachgerade beginnt, sich als lebensfähig zu erweisen?

Es sprechen manche Anzeichen dafür, dass wir mit der Philosophiegeschichte von heute im Aufkeimen des problematischen Standpunktes und der problemgeschichtlichen Methode stehen. Deutlich dürfte dafür das Erscheinen einer ganzen Reihe von Untersuchungen (besonders im letzten Jahrzehnt) sprechen, in denen weder die ganze Philosophie eines Zeitalters entwickelt, noch auch etwa bloss monographisch ein einzelner Denker behandelt wird, sondern in denen ein besonderes Problem, oder ein Begriff, innerhalb eines mehr oder weniger geschlossenen Zeitabschnittes verfolgt wird. Dieser neuen Art von Arbeitsteilung auf philosophiegeschichtlichem Gebiet liegt sicherlich ein problemgeschichtlicher Kerngedanke zugrunde, so sehr es immer der Fall sein mag, dass derselbe nicht jedesmal bis zum klaren methodischen Bewusstsein des Forschers gelangt. Denn dieses methodische Bewusstsein als solches herauszuarbeiten, ist eben letzterdings nicht mehr Sache der historischen, sondern Sache der systematischen Forschung. Die historische Methode ist nicht historisches Faktum. Fakten muss die Geschichte, Methoden die Systematik begründen.

Kant und Fries.[1]

Von W. Reinecke.

Gerade jetzt, da die Friessche Philosophie infolge der Bemühungen einer neuen Friesschen Schule die Aufmerksamkeit wieder auf sich lenkt, ist ein Werk wie das von Elsenhans doppelt willkommen, erstens als Ansicht eines von jener Schule Unabhängigen, zweitens als erwünschte Gesamtdarstellung Friesscher Gedanken.

E. hat sich eine dreifache Aufgabe gestellt: eine eingehende Darstellung der Fries ganzem System zugrunde liegenden Erkenntnistheorie zu geben, den bleibenden Wert der Friesschen Bearbeitung Kantischer Aufgaben zu untersuchen und die Erkenntnistheorie von Kant und Fries aus weiterzuführen. Aus solchen Absichten E.s erklärt sich auch der versöhnliche Charakter des Buches: überall tritt das Bestreben hervor zu vermitteln und die in der Form oft schroffen Gegensätze zwischen Kant und Fries als in ihrem Wesen unbedeutende aufzuweisen. Das ist besonders an der Darstellung der „unmittelbaren Erkenntnis“ bemerkbar. Nicht immer wird allerdings E.s Friedfertigkeit Beifall finden können, an manchen Stellen scheint eine schärfere Ausprägung der Meinungsverschiedenheiten wünschenswert.

Das Inhaltsverzeichnis des Werkes hat E. ausserordentlich reich und übersichtlich gegliedert, so dass das Nachschlagen angenehm erleichtert ist.

I. Band. Historischer Teil. Im I. Kapitel kennzeichnet E. die Friessche Auffassung der Kritik als philosophische Anthropologie. Gegenüber manchen Annahmen sei hervorgehoben, dass Fries in der Logik von empirischer Psychologie nichts wissen wollte.

Das II. Kapitel handelt von den psychologischen Grundbegriffen der Friesschen Philosophie. Fries gelangt zu drei geistigen Grundvermögen: Erkenntnis, Gemüt und Tatkraft. Durch Kombination derselben erreicht der Geist verschiedene Bildungsstufen: Sinn, Gewohnheit, Verstand, die Ideen des Wahren, Schönen und Guten.

---

[1]) II. Dr. Th. Elsenhans, Fries und Kant. Ein Beitrag zur Geschichte und zur systematischen Grundlegung der Erkenntnistheorie. I. Historischer Teil. Jakob Friedrich Fries als Erkenntniskritiker und sein Verhältnis zu Kant. (XXVIII u. 347 S.) II. Kritisch-Systematischer Teil. Grundlegung der Erkenntnistheorie als Ergebnis einer Auseinandersetzung mit Kant vom Standpunkte der Friesischen Problemstellung. (XV u. 223 S.) Alfred Töpelmann, Giessen 1906. — Vgl. auch Kantstudien XII, S. 417 ff.

Bei jedem der drei Vermögen sind Spontaneïtät und Receptivität zu unterscheiden. Im äusseren Sinn ist die Spontaneïtät reine Sinnlichkeit und produktive Einbildungskraft, im inneren Sinn ist sie reine Apperception, in deren Auffassung Fries von Kant abweicht.

Zwischen Sinnlichkeit und Verstand steht das Gebiet der produktiven und reproduktiven Einbildungskraft. In jener hat nach E. Fries den Grund zu der ihm eigentümlichen von Kant abweichenden Kritik gelegt. Fries macht die produktive Einbildungskraft zum Objekt psychologischer Behandlung, ihr wird auch die anschauliche synthetische Einheit der Dinge in Raum und Zeit zugeschrieben.

E. zeigt, wie Fries von vornherein auf seine Lehre von der unmittelbaren Erkenntnis zusteuert, z. B. mit der Behauptung, dass in der produktiven Einbildungskraft dunkel, aber irrtumlos und vollständig mathematische Erkenntnis enthalten sei. Fries schliesst sogar die angewandte Mathematik mit ein.

Es folgt nunmehr der Hauptteil des Friesischen Lehrgebäudes, und zwar in Kap. V die Reflexion, der obere Gedankenlauf, der die Gewöhnung beherrscht und als willkürliche Selbsterkenntnis den Menschen zum Meister seiner selbst macht. Das Verhältnis der inneren Anschauung zur Reflexion wird von E. näher untersucht. Die Reflexion erweitert die innere Wahrnehmung des inneren Sinnes zur inneren Erfahrung. Dennoch ist sie nicht mit dem Verstand als Bildungsstufe identisch, sondern bedeutet nur das verständige Denken. Zum Verstande selbst gehört mehr: Geschmack und Gewissen und der Charakter der Willkür. Die Reflexion bringt ferner nichts Neues hervor, sondern beobachtet nur den Besitz der Vernunft an unmittelbaren Erkenntnissen. Darin, sagt E., „liegt nach Fries das ganze Geheimnis der Philosophie verborgen“. Fries glaubte dadurch auch den Zwiespalt zwischen der Ohnmacht der spekulativen Verunft und der Macht der praktischen Vernunft bei Kant erklärt zu haben; jene ist eben nur Reflexion und diese daher dunkel.

Die eigentlichen Hilfsmittel der Reflexion sind Vergleichung und Abstraktion. Dadurch vermag sich die Reflexion vom augenblicklichen Inhalte loszureissen „und die Selbstbeobachtung zu einem Bewusstsein überhaupt zu erheben“, welches bei Fries die Vollendung der Reflexion ist, also nur „die Spitze der subjektiven Bedingungen des Wiederbewusstseins der unmittelbaren Erkenntnis, für Kant die letzte Einheit der subjektiven Bedingungen des Erkennens, die aber zugleich objektive Giltigkeit mit einschliesst“ (112). Durch Reflexion mit Hilfe der Abstraktion will Fries den Ursprung der Erkenntnisse a priori erklärt wissen. Er bezeichnet als „subjektiv allgemeingiltig oder apodiktisch“ das, was für jeden einzelnen immer die gleiche Giltigkeit hat, was man also bei jedem Menschen, wenn auch nur als dunkle Vorstellung, voraussetzen kann. Das Lernen der apodiktischen Erkenntnis ist nur ein Erinnern an das, was im Innern der Vernunft liegt. Dahin gehören die mathematischen und philosophischen Erkenntnisse.

Diese Lehre der unmittelbaren Erkenntnis beruht also auf anthropologischer Grundlage. Fries weist jedoch die Annahme eingeborener

Ideen ab. Die unmittelbare Erkenntnis ist nur die „ursprüngliche apodiktische Form“ jeder wirklichen, sinnlich angeregten Erkenntnis.

Ein charakteristischer Unterschied der Reflexion und der unmittelbaren Erkenntnis ist folgender: jene geht vom Zusammengesetzten zum Einfachen durch Abstraktion, eine Synthesis ist nur nach der Analysis möglich; diese enthält eine unmittelbare Synthesis, welche E. der Kantischen produktiven Synthesis der Einbildungskraft vergleicht.

Bei dieser Gelegenheit beschäftigt sich E. auch mehrfach mit den Begründern der neuen Friesischen Schule und weist nach, dass die Behauptung L. Nelsons, „Fries sei ein entschiedener Gegner der praktisch-psychologischen Methode“, falsch ist. Fries wollte ja die „philosophische Logik“ ob ihrer Armut von einer anthropologischen Logik abhängig machen. Die entscheidende Stelle aus Fries' Logik hat L. Nelson nach E. nicht angeführt.

Der von Fries gegen Kant gerichtete Vorwurf, er habe Deduktion und Beweis verwechselt, wird von E. berichtigt. Kant sehe zwar in der Deduktion einen „Beweis“, aber eine eigentümliche Art Beweis. Nelsons Einteilung in empirische und transscendentale Deduktion sei durch die Erklärung Kants abgetan, dass empirische Deduktion auch auf Grund physiologischer Ableitung ein eitler Versuch bleibe. Auch die metaphysische Deduktion Kants, die nach E. „das a priori als tatsächlich vorhanden aufweist“, also der metaphysischen Erörterung des Raumes und der Zeit ähnelt, sei doch von dem Friesischen Deduktionsbegriff völlig verschieden. Hingegen erkennt E. in dem regressiven Verfahren der Spekulation bei Fries eine Zusammenfassung der metaphysischen Erörterung und Deduktion wieder. Die engste Beziehung zum Friesischen Deduktionsbegriff hat „diejenige Seite des Kantischen Deduktionsbegriffs, welche dann von Fries zur alleinherrschenden gemacht und mit dem Prädikat der vollen Allgemeingiltigkeit ausgestattet wurde“, das ist die subjektive Deduktion, welche Kant in der Vorrede zur 1. Auflage der Kr. d. r. V. erwähnt und die nach B. Erdmann im 2. Abschnitt der Deduktion vorzugsweise zu suchen ist. Eine „eigentümliche Ergänzung“ findet dieselbe nach E. durch die Deduktion der Ideen als „regulativer Prinzipien“. Durch diese „Befriedigung eines unabweisbaren Vernunftbedürfnisses“ wird die Deduktion „in gewissem Sinne“ transscendentale Deduktion.

Durch Zusammenwirken der erwähnten Begründungsarten ergiebt sich als „logisches Ideal“ die Theorie. Hier vereinigen sich die Erkenntnisarten und zugleich die verschiedenen wissenschaftlichen Methoden. Die historische Erkenntnis oder die Erkenntnis der Tatsachen gelangt zur wirklichen Erklärung nur durch Mathematik. Das erinnert an einen Ausspruch Kants in den „Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft“. E. findet jedoch, dass erst Fries mit der Folgerung: „Qualitäten sind daher unerklärbar“, die Kantische Darstellung „zur vollen Deutlichkeit herausgearbeitet“ habe.

„Der Fortschritt der Reflexionserkenntnis“, wie E. den letzten Teil dieses wichtigen Kapitels überschreibt, führt uns nun mit seinen beiden regressiven Methoden, der Spekulation und Induktion, ein in die „unmittelbare Erkenntnis“. Denn durch Spekulation werden die philoso-

phischen Prinzipien aufgefunden, danach durch Deduktion gerechtfertigt. Weniger wichtig ist bei Fries die Induktion, welche in ihren Prinzipien von der Spekulation abhängt. Sie wirkt mit an der inneren Erfahrung und lässt die der Spekulation nicht erreichbaren leitenden Maximen der einzelnen Erfahrungswissenschaften bewusst werden, „erraten". Diese Stellung der Induktion betont E. ganz besonders in Anbetracht vieler falscher Auffassungen.

In dem nun folgenden letzten und wichtigsten Kapitel des ersten Bandes „Die unmittelbare Erkenntnis der Vernunft" hebt E. gleich das Charakteristische der ganzen Friesischen Philosophie hervor: dass nämlich die Untersuchung des psychischen Ursprungs der Grundsätze zugleich auch ihre Giltigkeit entscheiden soll, dass sich ferner die unmittelbare Erkenntnis durch ein „Wahrheitsgefühl" dem „gemeinen Menschenverstande" ankündigt. Dieser Ausdruck erinnert an E. Cassirers Bezeichnung der Friesischen Philosophie als einer Erneuerung der Philosophie des gesunden Menschenverstandes.

Auch E. kommt auf diesen Punkt zu sprechen. Fries selbst habe sich in seiner Metaphysik mit Reid auseinandergesetzt und mit besonderer Schärfe die Begründung seines „Wahrheitsgefühls" durch die empirische Psychologie der Engländer abgelehnt.

Von dem „herkömmlichen Begriff des Gefühls" unterscheidet sich nach E. das Friesische „Wahrheitsgefühl" dadurch, dass es nicht durch Lust und Unlust bestimmt wird, sondern den unmittelbaren willkürlichen „Akt der Denkkraft" (Fries) bedeutet. „Der Zögling der Brüdergemeinde in ihm erhebt die Gefühle zur Quelle der wahren Erkenntnis, der Schüler Kants macht aus dem Gefühl die „unmittelbare Selbsttätigkeit der Urteilskraft" und fordert eine Rechtfertigung des Gefühlten durch Deduktion" (231). Schleiermacher steht nach E. hierin Fries am nächsten, hat aber eine Vorliebe für mystische Elemente.

Es folgt eine „systematische Übersicht der in der unmittelbaren Erkenntnis der Vernunft vorhandenen Formen". Für beachtenswert hält E. Fries' Versuch die Anlehnung des Kategoriensystems an die Tafel der Urteile dadurch zu rechtfertigen, dass die logischen Formen das Bewusstsein der in der unmittelbaren Erkenntnis vorhandenen metaphysischen Formen vermitteln sollen.

Die Kritik der Kantischen transscendentalen Apperception bei Fries wird teilweise hinfällig, da Kant nicht, wie Fries meint, die Reflexion mit der unmittelbaren Erkenntnis verwechselt, sondern die synthetische Einheit, die auch der Reflexion zu Grunde liegt, aus der produktiven Einbildungskraft ableitet, „die damit gewissermassen das ersetzt, was bei Fries die unmittelbare Erkenntnis leistete".

Zu dem Verhältnis der Vernunfterkenntnis nach der „subjektiven Seite, wie E. die Lehre von der Synthesis nennt, tritt andererseits die Bestimmung des Gegenstandes, die „objektive Seite". Dass gerade hier „eine der Hauptdifferenzen" zwischen Kant und Fries liegt, ist natürlich bei der Bedeutung dieser Frage für Kants Kritik besonderer Aufmerksamkeit würdig, zumal da Fries es sich mit der Lösung ausserordentlich bequem gemacht hat: „Für die mittelbare Erkenntnis liegt die Wahrheit in

ihrer Übereinstimmung mit der unmittelbaren Erkenntnis." Bei der unmittelbaren Erkenntnis „beruht die Wahrheit auf dem blossen Dasein der Erkenntnis im Geiste". Doch urteilt E. über den Gegensatz, dass er in Wirklichkeit nicht so gross sei wie er scheine. In Anbetracht der Stellung der Synthesis der reinen Einbildungskraft und der synthetischen Einheit der Apperception glaubt E. sagen zu können, dass auch bei Kant die objektive Giltigkeit nicht „in der Übereinstimmung der Vorstellung mit einem davon unabhängigen Objekt" besteht, „sondern in einer Einheit schaffenden Funktion des Erkenntnisvermögens". Fries entzieht überhaupt die objektive Giltigkeit der unmittelbaren Erkenntnis „aller wissenschaftlichen Beweisführung und ebendamit auch der Abhängigkeit von der Psychologie". Als Unterschied bleibt also nach E. bestehen, dass Fries das Bewusstwerden dieser synthetischen Funktion als Reflexion von der Funktion selbst als unmittelbarer Erkenntnis trennt und die Deduktion anthropologisch fasst, während Kant die Deduktion der transscendentalen Logik zuweist. Im Friesischen Deduktionsbegriff liegt nach E. eine Ableitung der apriorischen Funktionen aus subjektiven Verhältnissen der Vernunftorganisation, „ein dem ethischen und ästhetischen Gebiet mit dem theoretischen gemeinsames Verfahren".

Für die Deduktion der „wirklich in uns vorhandenen Erkenntnisformen" ist das „oberste Verhältnis in der Erkenntnis, das der ursprünglichen formalen, materialen und transscendentalen Apperception massgebend". Daraus ergeben sich die „vier spekulativen Momente der Erkenntnis". Die Einheit der Welt des äusseren und inneren Sinnes wird auf die ursprüngliche, notwendige, vernünftige Einheit des ganzen Erkenntnisgehaltes des Geistes gegründet. Alle Bestandteile unserer Erkenntnis sind nur Modifikationen der transscendentalen Apperception, wenn sie objektiv giltig sein sollen. E. glaubt, dass Fries sich gerade in diesem Punkte als der echte Schüler Kants erweist, insofern er die Deduktion aller synthetischen Formen aus einem Prinzip darstellt. Natürlich bleibt auch in der Deduktion der Kategorien der alte Unterschied bestehen, der sich aus Fries' subjektiv anthropologischer Methode ergiebt. „Zweitens aber ist für Fries charakteristisch jene Ausdehnung des Deduktionsverfahrens auf die Gesamtheit der Erkenntnisformen, sogar mit Einschluss der Ideen." Der Grund liegt in dem Friesischen Begriffe der transscendentalen Apperception als dem Ganzen der unmittelbaren Erkenntnis. Als drittes Unterscheidungsmerkmal führt E. die „eingehendere deduktive Begründung der einzelnen Glieder des Kategoriensystems" bei Fries an, viertens tritt bei Fries die Kategorie der Relation, das Moment der Synthesis über die anderen heraus. Damit hat Fries nach E. „eine der wichtigsten Erkenntnisse der neueren Logik, wie sie besonders durch Sigwart begründet wurde, vorweggenommen". Für die Anwendung der Kategorien ergeben sich zwei Systeme. Bei Ausgang von der gegebenen Anschauung: „die metaphysischen Prinzipien unserer Naturerkenntnis", bei Ausgang von der Einheit und Notwendigkeit: „die ideale Ansicht der Dinge".

Als eine Erweiterung der Kantischen Grundsätze des reinen Verstandes kann nach E. Fries' „Metaphysik der inneren Natur" angesehen

werden, besonders in Hinsicht auf die Mathematik: „Wie für Kant, so ist auch für Fries die Anwendung der Mathematik im Gebiete der inneren Erfahrung auf das Gesetz der Stetigkeit beschränkt.“

Ganz abweichend von Kant hat Fries die Lehre von den Ideen dargestellt, denn sie ist ihm nicht transscendentale Dialektik, sondern gleichberechtigt den Prinzipien der Naturlehre. Kant sei von der falschen Annahme ausgegangen, meint Fries, dass jede philosophische Wahrheit eines Beweises bedürfe. Dabei müssten wir doch höchste Wahrheiten haben, um aus ihnen Beweise führen zu können. Fries' eigene Lehre von der Realität des Seins gründet sich natürlich auf die unmittelbare Erkenntnis. So bildet sich im Gegensatz zum praktischen Glauben Kants ein spekulativer. Das „oberste Gesetz der Einheit“ als ein „Gesetz der Vollständigkeit“ führt durch Verneinung aller Beschränkungen, die am Empirischen kleben, zur „Idee des Absoluten“ und begründet eine Welt der Ideen, die vom Wissen zu Glaube und „Ahndung“ hinüberleitet. Darin stimmt Fries also wieder mit Kant überein, dass wir hier vor einer anderen Art der Überzeugung stehen.

II. Band. Kritisch-Systematischer Teil. In drei Kapiteln stellt E. die Voraussetzungen, die Methode der Erkenntnistheorie und das Problem der Grenzen der Erkenntnis dar. Er verzichtet wieder von Anfang an auf eine Untersuchung des Erkenntnisbegriffes für sich, sondern hält sich an den klassischen Vertreter der Erkenntnistheorie, an Kant, gegen den Fries zunächst ein wenig zurücktreten muss, doch eigentlich nur, um bald als ferner Zielpunkt der Untersuchung Richtung zu geben, bald wenigstens als Gegenpol die Anziehungskraft Kantischer Gedankenkreise abzuschwächen.

E. unterscheidet psychologische, logische und erkenntnistheoretische Voraussetzungen der Vernunftkritik.

Zu den psychologischen Voraussetzungen Kants zählt E. folgende:

1. die „psychologischen Begriffe wie Empfindung . . .“,

2. die „psychologische Unterscheidung der beiden Hauptstämme der Erkenntnis“, der Sinnlichkeit und des Verstandes, die ein „Hauptelement der Beweisführung“ bleibt,

3. die Auffindung des Prinzips der Reduktion durch psychologische Erwägungen — wenigstens in der 1. Auflage.

Mit Rücksicht auf Punkt 1. und 2. hält E. psychologische Voraussetzungen für unentbehrlich und auch für unbedenklich, wenn die nötige wissenschaftliche Vorsicht waltet. Solche Voraussetzungen werden nicht nur Kant, sondern überhaupt den Erkenntnistheoretikern, welche ihre Unabhängigkeit von der Psychologie behaupten, gern von Freunden psychologischer Vorherrschaft in der Philosophie nachgesagt. Aus gleichen Gründen bezeichnet z. B. Al. Höfler[1]) die Psychologie als die Grundwissenschaft der Philosophie, ohne die Logik und Erkenntnistheorie nicht auskommen können. Das freilich ist klar, dass die Erkenntnistheorie ohne Voraussetzung psychischer Vorgänge nicht auskommen kann; aber

---

[1]) Vgl. z. B. Al. Höfler, Zur gegenwärtigen Naturphilosophie. Berlin 1904.

ebenso klar ist, dass auch die Psychologie mit denselben Erfahrungen — oder besser Erlebnissen „anheben“ muss. Die Psychologie schafft sie nicht, sie werden überhaupt von keiner Wissenschaft geschaffen, sondern sie bilden einen unvermeidlichen Ausgangspunkt, ein Gemeingut aller Wissenschaften. Wer diese Begriffe für psychologische erklärt, überschätzt die Leistungsfähigkeit der Psychologie und verwechselt das Psychologische mit dem nur Psychischen. Husserl nennt solche Vorgänge psychische Phänomene und die Feststellung und Beschreibung derselben Phänomenologie oder deskriptive Psychologie zum Unterschied von der genetischen Psychologie. E. hätte in dem Namen aber nicht ein Zugeständnis an die Psychologie erblicken, sondern folgende Bemerkung Husserls beachten sollen:[1] „die reine Phänomenologie stellt ein Gebiet neutraler Forschungen dar, in welchem verschiedene Wissenschaften ihre Wurzeln haben. Einerseits dient sie zur Vorbereitung der Psychologie als empirischer Wissenschaft . . . Andererseits erschliesst sie die „Quellen“, aus denen die Grundbegriffe und die idealen Gesetze der reinen Logik „entspringen“ . . .“

Dazu noch ein weiterer beachtenswerter Punkt: Ist „Empfindung“ für den Erkenntnistheoretiker dasselbe wie für den Psychologen? — Nein, denn diesen kümmert das Erleben als solches, jenen der Erkenntniswert des erlebten Inhalts, obwohl beide von derselben Tatsache ausgehen. Sie meinen demnach mit dem Worte Empfindung ganz verschiedenes. Th. Lipps hat einmal über den Standpunkt des Logikers und den des Psychologen geäussert:[2] „Die logischen Sätze verhalten sich zu Bewusstseinserlebnissen lediglich ausdrückend.“ „Die Gesetze der empirischen Psychologie dagegen sind Berichte.“ Wenn damit auch nach unserer Meinung das Verhältnis nicht ganz richtig bestimmt ist, so wird doch auch von Lipps ein nicht geringer Unterschied festgestellt. Somit kommen wir zu dem Ergebnis, dass die von E. behaupteten psychologischen Voraussetzungen Kants im Allgemeinen nicht vorhanden sind, dass sie jedenfalls nicht der Kantischen Methode angehören.

Die logische Voraussetzung der Erkenntnistheorie, der Urteilsbegriff, ist nach E. darum nicht wichtig, weil die Logik einer allgemeinen Erkenntnislehre eingegliedert werden kann.

Es sind also noch jene Voraussetzungen zu betrachten, die E. absichtlich „erkenntnistheoretische Voraussetzungen der Erkenntnistheorie“ genannt hat. Den ersten Teil der erkenntnistheoretischen Voraussetzungen müssen wir uns näher ansehen. Er ist überschrieben: „Die erkenntnistheoretischen Voraussetzungen hinsichtlich des Ausgangspunktes der Untersuchung“ (24). Man achte auf den Unterschied zwischen „Voraussetzung“ und „Ausgangspunkt“. Ein Ausgangspunkt braucht noch nicht grundlegende Voraussetzung einer Untersuchung zu sein. Es sind z. B. ganz verschiedene Fragen, ob die objektive Giltigkeit der Mathematik Ausgangspunkt oder ob sie Voraussetzung, Grundlage der Erkenntniskritik

[1]) Husserl, logische Untersuchungen II, 4.

[2]) Th. Lipps, Inhalt und Gegenstand; Psychologie und Logik. S. 540. K. B. Akademie der W. München 1905.

ist. Der Ausgangspunkt kann, wie in dem Beispiel, eine Hypothese oder ein Anspruch sein, dessen Berechtigung die Kritik untersucht, er begründet dann aber nicht das kritische Verfahren selbst. Das hat auch E. vielleicht trennen wollen, da er dem ersten Teil einen zweiten „die erkenntnistheoretischen Voraussetzungen hinsichtlich der Untersuchung selbst“ anschliesst. Ob es ihm gelungen ist?

Nach Fries ist die Vorbedingung erkenntnistheoretischer Untersuchung das Vorhandensein objektiv giltigen Erkennens, Kant verlangt nur Anerkennung einer Erfahrung, und zwar nach E. der „gemeinen Erfahrung“. E. vollzieht aber im Verlauf der Erörterung einen bemerkenswerten Übergang von der blossen Anerkennung zur „Notwendigkeit“ der Anerkennung der Erfahrung: „nur dann, wenn Erfahrung möglich sein muss“, sind auch die kategorialen Begriffe notwendig. Hier treten noch zwei Ausdrücke auf, welche wir beachten müssen: Notwendigkeit und Möglichkeit, denn es kommt darauf an, den Sinn festzustellen, in dem die „Notwendigkeit“ der Kategorien an die „Notwendigkeit“ der Erfahrung geknüpft wird. Bedeutet diese Notwendigkeit Bedingung objektiver Giltigkeit, so ist damit aus der Erfahrung als „Ausgangspunkt“ eine begründende „Voraussetzung“ geworden. Es währt nicht lange, so finden wir eine Überschrift „der Sinn des Kantischen Erfahrungsbegriffes als der Grundvoraussetzung seiner Erkenntnistheorie“ (30). Der Sinn ist „gemeine Erfahrung“ und die Folge. „Alle synthetischen Formen, welche diese gemeine Erfahrung, welche allgemein anerkannte Tatsache ist, erst möglich machen, sind aber damit als objektiv giltig bewiesen“ (32). Es ist wohl deutlich zu sehen, wie sich allmählich der „Ausgangspunkt“ in Wichtigeres verwandelt hat. Ferner ist objektive Giltigkeit auf allgemeine Anerkennung gestützt worden, Notwendigkeit ist also bei E. nichts als subjektiver Zwang. Damit werden wir uns noch später in der Lehre von der Evidenz zu beschäftigen haben. Die Existenz der Mathematik, für Kant nur der Beweis ihrer Möglichkeit, bedeutet nun nach E. ihre objektive Giltigkeit. „Dass es eine objektiv giltige Erfahrung und objektiv giltige Sätze der Mathematik und Naturwissenschaft überhaupt giebt, nimmt Kant von vornherein an; welche apriorischen Funktionen ihnen aber zugrunde liegen, und dass gerade diese in ihrer Vollständigkeit aufgefundenen Formen objektiv giltig sind, und worin diese objektive Giltigkeit besteht, bedarf des kritischen Nachweises“ (35). Daraus geht hervor, dass E. ganz nach Fries der gemeinen Erfahrung objektive Giltigkeit zuschreibt anstatt mit der Frage anzufangen, worin überhaupt „objektive Giltigkeit besteht“. Das heisst aber nichts anderes als sich über das Grundproblem der Erkenntnistheorie hinwegsetzen. Bleibt bei solchem Verfahren noch irgend ein Unterschied bestehen zwischen gemeiner und wissenschaftlicher Erfahrung? Hätte es Zweck, nach Kategorien zu suchen, wenn sie keinen Wert für den objektiven Zusammenhang haben, sondern nur als Bestandteile jeder, auch der gemeinen Erfahrung gleichsam nach Voraussetzung objektiv giltig sind? Gemeine Erfahrung kann nur subjektiv sein, z. B. die Beobachtung, auf A folgt B. Wird daraus eine kausale Verknüpfung: weil A ist, so folgt B, so befinden wir uns nicht mehr auf dem Boden der gemeinen Erfahrung; sondern haben einen

objektiven Zusammenhang konstruiert, dessen Giltigkeit durch neue Beobachtungen zu prüfen ist. So wird wohl objektive Giltigkeit aus subjektiven Beobachtungen erschlossen, aber nicht syllogistisch abgeleitet. Gemeine Erfahrung ist ein „Ausgangspunkt", nicht aber eine „Grundvoraussetzung" für objektive Erkenntnis. Die allmähliche Verwandlung des „Ausgangspunktes" vollendet sich bei E. in der Frage: „Werden durch diese empirische Begründung nicht die Prinzipien der Erkenntnis ihres allgemeinen und notwendigen Charakters entkleidet?" (40). Es ist schade, dass die ungemeine Sorgfalt E.s in vielen Dingen gerade an diesem wichtigen Punkte versagte.

Die eben genannte Frage führt zum Kantischen Begriff des Faktums und der Erfahrung, für die nach E. Kants Begriff der „vernünftigen Wesen" und seine erkenntnistheoretische Bedeutung eine Rolle spielt. Zur Bildung dieses Begriffes soll Kant sich veranlasst gesehen haben, um die nicht-anthropologische Begründung des Moralgesetzes und Allgemeingiltigkeit auf praktischem und theoretischem Gebiete zu wahren. Doch erweitert sich in Wirklichkeit nach E. nur die empirische Bedingtheit nicht ohne „praktischen Vernunftglauben" zu einer „Gattungsorganisation vernünftiger Wesen" als Grundlage des Kritizismus. Ein „Bewusstsein überhaupt" hält E. für ein der Kantischen Anschauung „fremdes mystisches Element". Wir sehen also, dass E. sich immer mehr einer subjektiv-psychologischen Gestaltung der Erkenntnistheorie zuwendet. Ein objektiv giltiger Satz würde doch zu der Gattungsorganisation gar keine Beziehung haben.

„Hinsichtlich der Untersuchung selbst" befindet sich der Philosoph in dem Zirkel, dass er erkennend Prinzipien des Erkennens voraussetzen muss, eine Schwierigkeit, welche nach E. allein die Friesische Unterscheidung von Deduktion und Beweis beseitigt. Der Beweis objektiver Giltigkeit wird ja überflüssig.

Noch eine dritte Art erkenntnistheoretischer Voraussetzungen zählt E. „hinsichtlich der Mitteilbarkeit der Untersuchung" auf, nämlich Gleichartigkeit der Organisation, übereinstimmende Wortbedeutungen, Anerkennung und Begründung. Aus dieser Aufzählung lässt sich wieder schliessen, dass E. die „durchaus subjektive Wendung" der Friesischen Vernunftkritik als die richtige anerkennt.

Wir kommen zum II. Kapitel, „Die Methode der Erkenntnistheorie". Wenn E. dazu bemerkt: „durch die Gesamtheit dieser Voraussetzungen ist nun die Methode der Erkenntnistheorie wesentlich bedingt" (93), so kann man ihm nur zustimmen. Bisher führte die Entwickelung darauf hin, dass „die objektive Giltigkeit der Erkenntnisprinzipien von der Erkenntnistheorie bereits vorausgesetzt werden muss". Es soll aber noch ein Kriterium der objektiven Giltigkeit geben.

Wir haben bereits darauf hingewiesen, wie aus den „Ausgangspunkten" Grundvoraussetzungen von objektiver Giltigkeit geworden sind, d. h. aber nach E.s Auffassung nichts weiter als Tatsachen, welche allgemein anerkannt werden müssen. Diese Allgemeinheit und Notwendigkeit und damit die objektive Giltigkeit wird nunmehr auf das Evidenzgefühl, das Friesische „Wahrheitsgefühl" gegründet. Hier ist die Quelle der Mei-

nungsverschiedenheit. Denn von hier aus wird die Erkenntnistheorie psychologisiert, indem das individuelle Erlebnis der Evidenz der Psychologie zugewiesen wird. Zunächst kann man einwerfen, ob eine psychologische Analyse dieses Gefühls für die Erkenntnistheorie notwendig ist. Nach unserer Meinung könnte man sich mit der Tatsache begnügen und stände damit ausserhalb der Psychologie. Der Hauptstreit jedoch geht um die richtige Würdigung der Evidenz und wird von E. mit Husserl geführt.

Husserl betont: „Wahrheit ist eine Idee, deren Einzelfall im evidenten Urteil aktuelles Erlebnis ist".[1]) Wahrheit ist in der Evidenz erfasst, beide verhalten sich wie „das Sein eines Individuellen zu seiner adäquaten Wahrnehmung. Nach E. wird „unmittelbare Gewissheit" nur durch Evidenz „geschaffen". Das Abhängigkeitsverhältnis ist bei E. umgekehrt gedacht wie bei Husserl. Der Unterschied tritt noch deutlicher hervor, wenn wir ergänzen: nach Husserl giebt es Wahrheit ohne Evidenz,[2]) nach Elsenhans giebt es ohne Evidenz keine Wahrheit. Husserl hebt nach unserer Meinung mit Recht die Bedeutung des „Sachverhaltes" gegenüber dem Evidenzgefühl hervor. z. B.: „dieses Blatt ist grün" behauptet einen bestimmten Sachverhalt, der als solcher für mich evident ist. Ein Farbenblinder bestreitet den Satz, dann hilft ihm gegenüber alle meine Evidenz nichts, er hat einen anderen Sachverhalt vor sich, und dieser ist für ihn auch evident. Beruht also die Erkenntnis von der Subjektivität der Farbempfindungen nur auf Evidenz? Im Gegenteil, wir müssen über die blosse Evidenz hinausgehen und jenseits Objektivität suchen. Wenn alles Evidente für objektiv genommen würde, kämen wir nie über die Sinnenwelt hinaus zur Welt der physikalischen Begriffe. Da es immer gut ist, sich bei erkenntnistheoretischen Erörterungen an die Mathematik zu halten, sei noch aus dieser ein Beispiel angeführt. Beruht das Urteil $2 . 3 = 6$ auf Evidenz und — um gleich noch auf einen andern von E. angeführten Punkt einzugehen — wird dabei eine allgemeine Gattungsorganisation vorausgesetzt? Wenn wir diese Frage verneinen — und wir tun es —, so kann die objektive Giltigkeit nicht von der Allgemeingiltigkeit im Sinne E.s abhängen, dann ist umgekehrt Allgemeingiltigkeit eine Folge objektiver Giltigkeit und somit auch eine Notwendigkeit nachgewiesen, die im Objekt sich gründet. Wir müssen freilich wieder darauf hinweisen, dass E.s Ausdruck „objektive Giltigkeit" nicht mit dem gleichnamigen Begriff Kants oder gar Husserls sich deckt, dazu mangelt ihm die Schärfe, die ihm nur eine Untersuchung des Begriffs der Erkenntnis verleihen könnte.

Wie hilft sich E. über diese Subjektivität hinweg, wo nach seinen Worten unter Umständen „Urteil gegen Urteil", also „Gefühl gegen Gefühl" steht? Er meint, dass erst in dem Augenblick der Widerspruch einsetze, in dem das andere Urteil — etwa durch Beweisführung —

---

[1]) Husserl, logische Untersuchungen I, 190.

[2]) Husserl I, 189: „dass selbst der Rekurs auf das Normale den Umfang der evidenten Urteile mit dem der wahrheitsgemässen nicht zur Deckung bringe".

evident zu werden beginne. Es muss also vom Gegner ein stärkeres Evidenzgefühl aufgeboten werden zur Überwindung des Gegensatzes. „Wir könnten uns demnach Evidenzgefühle höherer und niederer Ordnung denken, von denen die ersteren die letzteren in sich aufnehmen oder annullieren würden und von denen die höchsten mit den Erkenntnisprinzipien selbst verbunden wären. Von einer solchen Hierarchie der Gefühle aus ist dann eine Korrektur des Einzelgefühls nicht mehr undenkbar" (102).

E.s Auffassung lässt sich leicht aus einem Missverständnis der Aufgaben der Erkenntnistheorie erklären, in dem ihn vermutlich Fries bestärkt hat. E. und ebenso Fries lösen in Wirklichkeit mit ihrer Evidenztheorie nur die Frage: Wie lernen wir Menschen Erkenntnis, wie kommen wir zum Verständnis von Wahrheiten? Denn die Evidenz bezieht sich nur auf den psychischen Akt, auf das Verstehen, haftet nicht an einem Satze für sich. Die angeführten „Voraussetzungen" sind nicht solche der Erkenntnis selbst, sondern nur solche für eine Betätigung in der Erkenntnis, für das Lernen und Verstehen. Sonst hätte auch E. nicht an dritter Stelle unter den Voraussetzungen der Erkenntnistheorie die „hinsichtlich der Mitteilbarkeit" aufführen können. Die Aufgabe, die E. und auch Fries zu lösen versuchen, ist demnach gar nicht die erkenntnistheoretische. sondern die allgemeinste psychologisch-pädagogische. Den Weg zu der wirklich erkenntnistheoretischen Frage nach den Bedingungen der objektiven Giltigkeit, z. B. der Möglichkeit einer angewandten Mathematik haben sich die Philosophen Friesischer Richtung durch die allzu bequeme Annahme „unmittelbarer Erkenntnis" vollkommen verbaut. Schon dieser Ausdruck „unmittelbare Erkenntnis" weist darauf hin, dass sie sich nur mit den Mitteln zum Aneignen der Erkenntnis befassen, nicht aber mit der Erkenntnis selbst. Darum können ihre Untersuchungen nur für Psychologie und Pädagogik Wert haben.

Besonders gespannt wird man nun darauf sein, wie E. sich gegenüber der „Methode der Untersuchung der Erkenntnisprinzipien" selbst verhält. Hier liegt ja der Gegensatz zwischen Kant und Fries am klarsten vor und kommt in dem Vorwurf Fries' zum Ausdruck, dass Kant die empirisch-psychologische Natur seiner transscendentalen Untersuchung verkannt habe. Es ist wieder ein schöner Beweis für E.s Gründllchkeit, dass er folgende beiden Fragen scheidet: 1. „ob Kant selbst seine Vernunftkritik als eine im wesentlichen psychologische Untersuchung betrachtet wissen wollte", 2. „ob er bei grundsätzlicher Ablehnung der psychologischen Methode tatsächlich doch psychologisch verfuhr" (108). Aus der 2. Frage geht schon hervor, dass die erste zu verneinen ist, die zweite selbst aber kein blosses ja oder nein zulässt, weil nämlich der Begriff des Tansscendentalen bei Kant mehrdeutig ist. Gerade dieser aber beweist nach E., „dass Kant die von Fries eingeführte Problemstellung im Grunde genommen fern lag" (119).

Das Kantische Verfahren zur Aufsuchung der reinen Verstandesbegriffe ist nach E. 1. emprisch, denn es werden „bereits vorhandene Begriffe" aufgesucht (121) und durch den transscendentalen Leitfaden wird nur die Vollständigkeit festgestellt. 2. ist das Verfahren Kants aber

von einem bloss psychologischen dadurch zu unterscheiden, „dass bei ihr die Beziehung auf Gegenstände, die als transscendent betrachtet werden, den Ausgangspunkt bildet“ (130). Damit lässt aber E. immer noch die Möglichkeit frei, dass sich die Aufgabe, wenn auch nicht restlos, auf Psychologie gründet (125). Freilich sei Aufsuchung und Begründung der einzelnen Erkenntnisprinzipien weder bei Fries noch bei Kant befriedigend dargelegt, müsse vielmehr anders angefasst werden. Nachdem man vom „gemeinsten Verstandesgebrauche“ ausgehend der subjektiven Sphäre die Form der Erkenntnis, der objektiven Sphäre den Stoff der Erkenntnis zugewiesen habe, gelte es, „von der Erforschung des eigenen Erkennens aus unter steter Vergleichung der Grundzüge menschlichen Erkennens, wie sie in Geschichte und Gegenwart die Wissenschaft uns darbietet, die einzelnen Erkenntnisprinzipien aufzusuchen und zu begründen“ (137). Beides gehe Hand in Hand. Allgemeinheit und Notwendigkeit aber werde zu Beginn der Untersuchung „vorausgesetzt, und zwar für alle diejenigen Formen, mit deren Anwendung jenes Evidenzgefühl höchster Ordnung sich verbindet“ (137).

Es giebt also nach E. keine besondere erkenntnistheoretische Methode.

Welche Bedeutung hat nun die Psychologie nach E. für die Erkenntnistheorie?

Als „Psychologie des Erkennens“ hat sie der Erkenntnistheorie vorzuarbeiten, sie geht dabei nicht über den Standpunkt des naiven Realismus hinaus. Mit der Beziehung „auf den für transscendent gehaltenen Gegenstand“ beginnt die eigentliche Erkenntnistheorie, die sich mit der Frage beschäftigt, „mit welchem Rechte wir von einem „Ding an sich“ reden“ (153).

Um die Anwendbarkeit der vertretenen Methode zur Aufsuchung der Erkenntnisprinzipien zu zeigen, stellt E. sich die Frage: „Was tun wir, indem wir Gegenstände erkennen?“ (157). Der Erkenntnisprozess ist ihm „Mathematisierung, Klassifikation und Kausalerklärung des Gegebenen“. Die entsprechenden Grundprinzipien sind: Raum und Zeit, Substanz, das Gesetz der Kausalität. Bemerkenswert ist E.s Untersuchung über die Frage: „Ist es richtig, nur von einem Substanz*begriff* und von einem Kausal*gesetz* zu reden?“ (164). Er weist „die Form des Begriffes und des Gesetzes je einem der beiden Grundprinzipien zu, während die Anschauungsformen als Gruppe für sich bestehen bleiben“.

Hier nähert sich E. wieder der Kantischen Lehre, nur dass er nach unserer Meinung die Aufgabe der Erkenntnistheorie, indem er sie auf die transscendenten Dinge an sich beschränkt, zu eng fasst und zu viel der Psychologie zuweist.

An Stelle der Psychologie wäre das zu setzen, was Husserl Phänomenologie nennt.

Es bleibt noch als III. Kapitel „das Problem der Grenzen der Erkenntnis“. Es beginnt mit der Lehre von der Unerklärlichkeit der Qualitäten, deren berechtigter Kern in der Unmöglichkeit einer vollständigen Erklärung und Bezeichnung des Gegebenen liegt. Auch die Geschichte sagt nach E. nichts dawider, dass die Grenzen der Erklärung mit den Grenzen der Erkenntnis zusammenfallen. „Wir haben als Ziel der

Wissenschaft, auch der Naturwissenschaft, nicht die Bildung allgemeiner Begriffe, sondern die Erklärung der Wirklichkeit selbst zu betrachten" (179). Jede Erklärung aber macht aus dem „unübersehbaren" Individuellen „Merkmalskomplexe und Gesetzeskomplexe", so dass die Wissenschaft unvollendbar bleibt. Da das sowohl für Naturwissenschaft wie für Geschichte gilt, so liegt der Unterschied nur im Grade der Komplikation. Wertungen nach Brauchbarkeit für die Erklärung leiten in beiden Fällen die Auswahl des Verfahrens, nicht aber bestimmt das Prinzip der Auswahl das Verfahren.

Nach diesen allgemeinen Bemerkungen stellt E. Kants und Fries' Auffassung dar, wobei wieder der Friesische Grundsatz des Selbstvertrauens der Vernunft und die Giltigkeit der spekulativen Ideen von Bedeutung wird. Aus Kants Erörterungen über das Transscendente zieht E. in der Erwägung, „dass die Vorstellung eines Gegenstandes . . . um so mehr an Realität gewinnt, je mehr sie dazu dient, die Wirklichkeit zu erklären, die Folgerung: „nach den Grundsätzen des wissenschaftlichen Verfahrens ist es völlig unvermeidlich, dass regulative Prinzipien, eben weil sie Substrate der von der Wissenschaft anzustrebenden grösstmöglichen Einheit der Erfahrungskenntnis liefern, zu Hypothesen werden" (200). So sei z. B. in der Deszendenztheorie aus dem regulativen Prinzip „von der kontinuierlichen Stufenleiter der Geschöpfe" eine Hypothese geworden, welche in die organische Welt „systematische Einheit" brachte. Ja, die Naturwissenschaft selbst geht mit ihren letzten Hypothesen des Atoms und des Äthers über Anschauung und Erfahrung hinaus, so dass man diese Hypothesen mit Külpe als „induktive Metaphysik" bezeichnen könnte. Solche transscendenten Hypothesen sind an die Bedingungen der Einheitlichkeit und des Bedürfnisses gebunden. Daher, schliesst E. weiter, können auch „Annahmen, welche praktischen Bedürfnissen entsprungen sind, zugleich dem Verständnis dieser Wirklichkeit dienstbar gemacht werden und theoretisch betrachtet als Hypothesen Verwendung finden" (216). Die empirische Basis könne hier die Gesamtheit der Tatsachen des sittlichen Lebens besonders des eigenen Gewissens bilden. Mag E. behaupten, dass diese Basis fest genug ist? Das „praktische Bedürfnis" ist wohl ein zu vager Begriff, hier wäre erst noch einige Arbeit zu leisten, bevor man über die Fruchtbarkeit der von E. entworfenen Gedanken entscheiden kann.

Damit sind wir am Ende des Werkes. Obwohl wir E.s Ansicht über die Erkenntnistheorie nicht teilen können, sei betont, dass das Werk sehr schöne Gedanken über Psychologie, Philosophiegeschichte und Ethik enthält, namentlich aber zur Belehrung über Fries wegen seiner Gründlichkeit und Klarheit in der Darstellung dringend zu empfehlen ist.

Rezensionen.

Fischer, Kuno. Immanuel Kant und seine Lehre. 5. Aufl. Heidelberg 1909 und 1910. Carl Winters Universitätsbuchhandlung. (Zwei Bände: XX u. 686 und XVIII u. 645 S.)

Es ist gerade ein halbes Jahrhundert vergangen, seit das Werk zum ersten Male vor die Öffentlichkeit trat. Dass im Laufe dieses halben Jahrhunderts das historische Interesse an Kant mannigfach andere Formen annehmen musste, als es sich für Kuno Fischer gestaltet hatte, liegt in der systematischen Entwickelung begründet, die die Philosophie selbst in diesem geschichtlichen Zeitraume erfahren hat. Und dass damit auch im Speziellen der Kantforschung andere Aufgaben gestellt und andere Wege gewiesen werden mussten, als sie ihr vor fünfzig Jahren, da Kuno Fischer seine Mission antrat, bestimmt waren, liegt auf der Hand. Am klarsten und offenbarsten mag einem das, von allem anderen abgesehen, an der Tatsache entgegentreten, dass wir heute vor allen Dingen an den transscendentalkritischen Momenten der Kantischen Lehre systematisch interessiert sind und dieses Interesse auch in unserer historischen Untersuchung über Kant mehr zur Geltung bringen, während Kuno Fischer mit ebensoviel Interesse auch den transscendentalpsychologischen Faktoren im Systeme Kants nachgeht. Aber darin liegt vielleicht gerade das Grossartige der Fischerschen Darstellung, das sie für uns heutige ebenso wert macht, wie sie es bei ihrem ersten Erscheinen der Zeit vor fünfzig Jahren war, dass sie eben auch für unser heutiges Interesse mitbestimmend war und es in entscheidender Weise wenigstens mittelbar selbst beeinflusst hat. Und das wieder hat seinen tiefsten und letzten Grund in der Art und Weise, in der Klarheit und Tiefe, mit der Kuno Fischer die Aufgabe des Philosophiehistorikers überhaupt erfasst. Soweit dieser eine konkrete Erscheinung in ihrer bestimmten Bedeutung verstehen will, darf er nicht nach einem persönlichen Interesse bloss diese oder jene Seite seines Gegenstandes, sofern er eben nicht etwa ausschliesslich die Probleme als solche verfolgt, allein herausstellen, er muss sie zunächst mit objektiver Unbefangenheit in ihrer ganzen historischen Bestimmtheit zu verstehen suchen. Und zu dieser historischen Bestimmtheit gehört bei Kant, um auf unser Beispiel zurückzukommen, das transscendentalpsychologische Moment ebensogut, wie das transscendentalkritische. Die Fort- und Weiterbildung der Kantischen Lehre mag auf das eine oder das andere mehr Nachdruck legen. Aber wer da behaupten wollte, bei Kant selbst sei nur das eine oder das andere angelegt, der würde die historisch nun einmal vorliegende Erscheinung in ihrem Wesen entweder verkennen oder entstellen. Der systematische Fortbildner ist da frei, wo der Historiker durch die geschichtliche Tatsächlichkeit zunächst gebunden ist. So musste denn zunächst auch Kuno Fischer nicht bloss sowohl den transscendentalpsychologischen, wie den transscendentalkritischen Kant, sondern nach Möglichkeit den „ganzen Kant" geschichtlich zu verstehen suchen, ohne sich freilich auch auf den „ganzen Kant" hinsichtlich der Wertbedeutung und Wertbetonung festzulegen. Dass Kuno Fischer nun die vollständige Einheit und Totalität der Kantischen Philosophie mit einer in der unübersehbaren Fülle der Kant-Litteratur nie wieder erreichten Meisterschaft und Ge-

schlossenheit zur Darstellung zu bringen vermocht hat, das würde seinem Werke über Kant einen dauernden Platz in der Geschichte der Kantforschung selber auch dann sichern, wenn diese sich noch so sehr von ihm im Einzelnen entfernt haben würde. Was Vaihinger vor fast vierzehn Jahren über Kuno Fischers Werk geschrieben, gilt aber mit unumstösslicher Gewissheit heute noch: „Hand aufs Herz! Hat die ganze Kant-Litteratur seitdem ein Werk hervorgebracht, das sich rühmen kann, ein so ausführliches und doch so geschlossenes Totalbild des Königsberger Denkers zu geben, wie es das Werk Kuno Fischers ist?“[1]) Aber mit dieser einheitlichen und ausführlichen Durchführung, mit dieser Totalität und Geschlossenheit des Bildes ist keineswegs der ganze Wert des Werkes von Kuno Fischer erschöpft. Alle diese Momente sind nur Hebel des historischen Gesamtverständnisses, das Kants Philosophie als jenen Höhepunkt der geschichtlichen Entwickelung zu begreifen sucht, in dem sich alle Tendenzen der philosophiegeschichtlichen Entwickelung vor Kant vereinigen, und in dieser entwickelungsgeschichtlichen Betrachtung liegt der tiefste Gehalt und Wert der Fischerschen Darstellungsweise. Denn sie macht auch verständlich, welche neuen Tendenzen von Kant selber wieder ausgehen konnten. Ebendarum aber braucht sich der Historiker, wie ich schon sagte, hinsichtlich der Wertbetonung und Wertbedeutung nicht auf den „ganzen Kant“ festzulegen, wenn er gleich diesen historisch zu verstehen suchen musste. Aber ebendarum kann ihm die universelle Fülle des Einzelnen selbst dazu dienen, im historischen Material die überhistorische Bedeutung und den überhistorischen Wert der geschichtlichen Erscheinung zu ermitteln und von diesem aus selbst die systematische Weiterentwickelung und Fortbildung zu verstehen. Hat sich heute also auch unser Interesse an Kant in bestimmter Weise präzisiert, sind wir vor allem mit Recht mehr darum bemüht, die eigentlich kritischen, transscendentalkritischen Motive historisch zur Geltung zu bringen und systematisch fruchtbar zu machen, so dürfen wir nicht vergessen, dass hierin Kuno Fischer mittelbar auch für uns selber richtunggebend geworden und geblieben ist, dass er selbst das historische Interesse an Kant mitbestimmt hat, in manchem von seiner eigenen Auffassung abzugehen. Windelband bemerkt in seiner erwähnten Festschrift[2]) darum mit einem von allen geschichtlichen Tatsachen in dieser Richtung nur immer aufs neue bestätigten Rechte: „So viele seitdem, sei es am Ganzen, sei es am Einzelnen des grossen Königsbaues, weitergearbeitet und so andersartig und eigenartig sie ihren Teil der Arbeit geleistet haben mögen, — sie alle stehen auf seinen Schultern, und jeglicher Versuch, zu Kants Lehre eine neue Stellung zu nehmen, muss sich zunächst mit Kuno Fischer auseinandersetzen.“ In der Tat giebt es ja wohl kein einziges Werk über Kant, das auf wissenschaftlichen Wert und wissenschaftliche Bedeutung Anspruch erheben dürfte, und in dem unter der Fülle der Kant-Litteratur nicht in erster Linie auf Kuno Fischers Darstellung Bezug genommen wäre. Wo besitzen wir wohl eine treuere und verständnisvollere Würdigung des erkenntnistheoretischen Teils der Kantischen Philosophie, als sie uns Riehl im ersten Bande seines Kritizismus gegeben hat? Und wodurch gelangt die Bedeutung des Fischerschen Werkes besser zu unmittelbarem Ausdruck, als gerade durch die eingehende, hier gegebene Auseinandersetzung, trotz mancher Differenzen und sachlich begründeter Berichtigungen, die Riehl hier anzubringen gewusst hat?! —

Auf Einzelheiten hier noch weiter einzugehen, erübrigt sich gerade in den „Kant-Studien“, wo Windelband längst dargelegt hat, was uns „Kuno Fischer und sein Kant“ sein kann. Anstatt hier

[1]) Im Vorwort zur Festschrift der „Kant-Studien“ zum 50. Doktorjubiläum Kuno Fischers: „Kuno Fischer und sein Kant“. Von Wilhelm Windelband. S. 4.

[2]) Kant-Studien Bd. II, S. 8.

Einzelheiten der Fischerschen Darstellung ausführlicher zu behandeln, möchte ich vielmehr dem eigentümlichen Charakter der von Arnold Ruge besorgten Neuauflage noch einige Worte widmen. Wie es überhaupt der Plan des Verlags mit Recht ist, „das Werk Kuno Fischers als künstlerisches Ganzes zu erhalten“, so ist auch an dem Grundplan von Kuno Fischers „Kant“ nichts geändert. Sachlich notwendige Änderungen und begründete Ergänzungen im Einzelnen sind freilich angebracht. Ein wertvolles Register für beide Bände ist dem zweiten Bande beigefügt. Was aber dieser Neuauflage zu einem ganz besonderen Vorzug gereicht, das ist eine eingehendere Berücksichtigung der Litteratur, auch der neuesten. Dadurch charakterisiert sich das Werk in der Tat als Neuauflage und stellt keinen blossen Abdruck der vorhergehenden dar. Ich freue mich um so mehr, als ich der Ausgabe des Schopenhauer-Bandes hinsichtlich der Litteratur-Auswahl und -Beurteilung keineswegs restlos zustimmen konnte, hier fast in allen Stücken der nicht leichten Herausgeberarbeit Arnold Ruges meine Anerkennung aussprechen zu können. Dass für die Neuauflage die Akademie-Ausgabe mitherangezogen und dass besonders Zitate aus der Kr. d. r. V. sowohl nach dieser, wie nach der Originalausgabe belegt werden, das wird gewiss allen Lesern willkommen sein.

Kuno Fischers Werk hat, wie Vaihinger treffend hervorgehoben hat,[1]) „Tausenden den Eingang zur Kantischen Philosophie geöffnet“. Und die schriftstellerische Meisterschaft und Künstlerschaft seines Verfassers macht es ja gerade zu der Aufgabe, die Kantische Philosophie dem Verständnis zu erschliessen, wie bisher kaum ein zweites, geeignet. So möge es denn auch nach dem Tode seines Urhebers die Wirkung fortsetzen, die es vor einem halben Jahrhundert begonnen und in diesem halben Jahrhundert aufs glücklichste entfaltet hat. Möge es abermals Tausenden ein Führer sein zu den ewigen Geistesschätzen, die das System Kants in seiner Gesamtheit umschliesst, und möge es, wie bisher, auch fürder neues Verständnis wecken für Immanuel Kant und seine Lehre, neue Werbekraft entfalten für seinen Gegenstand und Inhalt kraft seiner künstlerischen Form, die in der Kant-Litteratur ihresgleichen nicht gefunden hat bis auf den heutigen Tag.

Halle a. S. Bruno Bauch.

Störring, G. Einführung in die Erkenntnistheorie. Eine Auseinandersetzung mit dem Positivismus und dem erkenntnistheoretischen Idealismus. Leipzig, W. Engelmann, 1909. (V u. 330 S.)

Die Einleitung untersucht die Stellung der Erkenntnistheorie in der Philosophie, insbesondere das Verhältnis zur Logik. Die Erkenntnistheorie hat die Voraussetzungen der Einzelwissenschaften begrifflich zu fixieren und die Frage nach der Gültigkeit zu bearbeiten. „Da die Logik Urteile behandelt, wie die: Ein Ding hat die und die Eigenschaft, . . . ein Vorgang ist abhängig von einem anderen Vorgange u. dgl., so hat es die Logik offenbar auch mit kategorialen Bestimmungen zu tun. Es fragt sich nun, ob man der Logik oder der Erkenntnistheorie die begriffliche Fixierung dieser Vorstellungsweisen zuweisen soll. Darauf möchte ich antworten: Die Logik kann sich mit einer eindeutigen Angabe der bei dem richtigen Denken der Einzelwissenschaften gemachten Voraussetzungen begnügen, während die Erkenntnistheorie eine möglichst weitgehende begriffliche Fixierung dieser Voraussetzungen zu geben hat“ (S. 16). Indem der Logiker sich solche Voraussetzungen zum Bewusstsein bringt, bestimmt er der Erkenntnistheorie ihre Aufgaben.

Die Lösung erkenntnistheoretischer Probleme setzt die Verwertung skeptischer Betrachtungsweisen voraus. Die Skepsis ist geeignet, die Bedeutung erkenntnistheoretischer Bestrebungen ins rechte Licht zu setzen. St. hebt aus der antiken und modernen Skepsis charakteristische Ge-

[1]) a. a. O. ebenda.

dankengänge heraus (Sextus Empiricus, Kritik der Kausalitäts-, der Substanz- und der Aussenweltsauffassung durch Hume, St. Mills Lehre vom Syllogismus). Ref. geht auf diesen vorbereitenden I. Teil des Werkes nicht ein und wendet sich sofort dem II. systematischen Hauptteile zu.

Auf Grund seiner wichtigen experimentellen Untersuchungen charakterisiert St. ein Urteil im psychologischen Sinne als ein Erlebnis, „das sich mit dem Bewusstsein der Giltigkeit verbindet oder mit dem ein Etwas gegeben ist, das, ohne ein Bewusstsein der Gültigkeit zu sein, so beschaffen ist, dass auf Grund der Frage nach der Gültigkeit im Hinblick auf jenes Erlebnis infolge dieses Etwas Bejahung eintritt“ (S. 61).

„Unter richtigem Denken verstehen wir aber psychische Vorgänge, die sich mit dem Bewusstsein absoluter, nicht mehr steigerungsfähiger Sicherheit verbinden oder die, ohne mit dem Bewusstsein dieser Sicherheit verbunden zu sein, so beschaffen sind, dass auf Fragestellung nach der Richtigkeit Bejahung mit dem Bewusstsein absoluter nicht mehr steigerungsfähiger Sicherheit erfolgt, und zwar bei Zerlegung komplexer Operationen in elementare bei jedem Schritt“ (S. 62). St. bemüht sich, die naheliegenden Einwände gegen diese Bestimmung des Richtigen, wissenschaftlich Allgemeingültigen zu entkräften, indem er zeigt, dass man „ohne die Inanspruchnahme gewisser psychischer Akte als allgemeingültig ohne Verifikation“ nicht auskommt (S. 64). „Bei Tatsachenwahrheiten ist denknotwendig die Beziehungen zwischen dem unter bestimmtem Gesichtspunkt betrachteten, unmittelbar gegebenen Tatbestand und der Behauptung einer bestimmten Beziehung, aber nicht die behaupteten Beziehungen“ (S. 68). Ref. kann sich mit den Bestimmungen des Verf. über Richtigkeit, Denknotwendigkeit und Allgemeingültigkeit nicht überall einverstanden erklären.

Der „Satz vom unmittelbaren Bewusstsein“ wird vom Verf. mit Rücksicht auf die Fehler der Selbstbeobachtung (cf. Külpe, Ref.) im Sinne seines Richtigkeitskriteriums modifiziert: „Wir setzen deshalb die in Erlebnissen mit dem Charakter absoluter, nicht mehr steigerungsfähiger Sicherheit als gedacht erscheinenden Gegenstände als wirklich gedacht und zwar mit diesem Charakter der Sicherheit.“

Sehr bedeutungsvoll erscheint das folgende. St. entwickelt einen „kritischen Rationalismus bezüglich der formalen Wissenschaften ohne psychologischen Apriorismus“. Nehmen wir den Schluss:

p ist grösser als k
k ist grösser als f
———————————
also ist p grösser als f.

Der Schlusssatz ist eine synthetische Behauptung gegenüber den einzelnen Prämissen; er ist analytisch freilich in Relation zu dem durch die Synthese der Prämissen gewonnenen Gesamttatbestande. Auch ausserhalb des Gebietes der Arithmetik vermag das schliessende Denken synthetische und apriorische Bestimmungen zu machen.

Auf die erkenntnispsychologischen Untersuchungen über das Denken, die Verf. — von psychopathologischen Tatbeständen ausgehend — einfügt, gehe ich nicht ein. Die Denkgesetze (Identitätsprinzip u. s. w.) werden aus der „Einstellung zum Denken“ psychologisch abgeleitet, unter Voraussetzung der Gültigkeit des Kausalgesetzes für das psychologische Leben. Natürlich lässt sich die Richtigkeit der Denkgesetze nicht auf eine kausale Betrachtung des Denkgeschehens — die jene ja voraussetzt — gründen.

Da die Denkgesetze zu der Denkmaterie nichts Neues hinzutragen, braucht man sich nicht zu wundern, dass die Denkgesetze auch für etwaige unabhängig vom Denken existierende Objekte gelten.

Das Problem der Existenz einer transscendenten Aussenwelt wird im Anschluss an eine Kritik des erkenntnistheoretischen Positivismus und Idealismus behandelt. Gegen das Argument: das Denken einer Aussenwelt sei das Denken eines seinem Wesen nach Nicht-Gedanke-Seienden, also sei es widerspruchsvoll, wird mit Recht eingewandt: „Wenn ich behaupte, dass ich Dinge der Aussenwelt, ungedachtes Sein, denke, so meine ich damit nicht ein Sein, welches in diesem Denkakt nicht gedacht wird; es ist gemeint ein Sein, welches sehr wohl in diesem Denkakt gedacht wird, welches aber nicht durch mein Denken ist, nicht bloss gedacht wird" (S. 130). Der Begriff des ungedachten Seins wird also in doppeltem Sinne gebraucht.

Vom positivistischen Standpunkte hat St. Mill in seiner Theorie der permanenten Möglichkeiten der Empfindung die beste Antwort auf die Frage gegeben, welches der Gegenstand der Naturwissenschaft sei. Laas hat diese Theorie weitergeführt, indem er „den Inbegriff aller angemessen zu innerer Übereinstimmung reduzierter Wahrnehmbarkeiten" als Realität bezeichnet. Indessen sind die Wahrnehmungsmöglichkeiten keine realen Grössen und können deshalb nicht in der Kausalkette eingefügt werden. Die phänomenale Welt wird nicht vom Kausalgesetz beherrscht; gilt dieses, so muss es transscendente Grössen geben.

Über Ergänzungen des direkt Wahrgenommenen im Sinne des Kausalzusammenhanges meint Rickert kritisch: „Sie werden nur dann ihren Zweck erfüllen, wenn sie räumlicher oder jedenfalls zeitlicher Natur sind und dadurch ihren immanenten Charakter dokumentieren. Ein transscendentes Sein würde sich zur Ausfüllung dieser Lücken sehr schlecht eignen." „Darauf ist zu antworten: die Lücken in der Wahrnehmung veranlassen mich nicht dazu, diese Lücken mit Gliedern einer transscendenten Welt in solcher Weise auszufüllen, dass in der Kausalkette friedlich neben Gliedern der immanenten Welt die eingefügten Glieder der transscendenten Welt zu stehen kommen. Diese Lücken veranlassen uns vielmehr, um die Änderungen der Wahrnehmungsinhalte kausal zu begreifen, einen Kausalkonnex zwischen transscendenten Grössen anzusetzen, demgegenüber unsere Wahrnehmungsinhalte in einer Nebenleitung entstehen . . ." (S. 150).

Der erkenntnistheoretische Realismus ist durch die Gültigkeit des Kausalgesetzes gefordert. Letztere aber lässt sich nicht beweisen; beweisen lässt sich bezüglich der Kausalbeziehung erkenntnistheoretisch, dass sich ohne Annahme derselben keine Wissenschaft treiben lässt.

„Ich beantworte . . . die Frage der Gültigkeit . . . so, dass ich nachzuweisen suche, in welcher Verkettung diese Voraussetzungen stehen, welches das System derselben ist, und dass ich die erkenntnistheoretische Dignität der einzelnen Glieder dieses Systems zu bestimmen suche" (S. 153). Die eingehende Behandlung solcher Dignitätsfragen ist für St. besonders charakteristisch. Bezüglich der Gültigkeitsfrage darf man von der Erkenntnistheorie nicht Unmögliches verlangen. —

Der Positivismus überschreitet das Gegebene, indem er fremde Ichs anerkennt.

„Erkenntnistheoretisch spreche ich vom Ich im Sinne der Gesamtheit der Erlebnisse des denkenden etc. Individuums" (S. 167). „In dem „gegenwärtigen Ich" sind . . . zu unterscheiden die etwa jetzt gedachten Gegenstände von Urteilsprozessen, die dadurch als existierend anzusetzen sind, und solche Erlebnisse, die jetzt sich abspielen, ohne jetzt Gegenstand des Denkens zu sein, . . . die also erst in einem späteren Moment zum Gegenstand unseres Denkens gemacht werden können und damit in diesem früheren Moment gewesen seiend hypothetisch . . . angesetzt werden können. So könnte man von einer Transscendenz eines Teils des gegenwärtigen Ichs im Gegensatz zu einem an-

deren Teil desselben sprechen. — Die vergangenen Ichphasen sind in gleichem Sinne transscendent" (S. 169).

Es folgt eine eingehende Polemik gegen den erkenntnistheoretischen Idealismus Windelbands und Rickerts. „W. und R. betonen ausserordentlich den Gegensatz zwischen Psychologie einerseits und Logik und Erkenntnistheorie andererseits. Sie haben aber das eigentümliche Missgeschick gehabt, dass sie als Grundlagen ihrer logisch-erkenntnistheoretischen Bestimmungen eine psychologische Feststellung verwerten. Auf dieser Bestimmung, dass es sich beim Urteilen um ein Billigen oder Missbilligen handelt, ruht aber ihre ganze Erkenntnistheorie. Dazu kommt noch, dass diese psychologischen Bestimmungen falsch sind" (S. 179), was St. aus seinen experimentellen Untersuchungen ersieht. Auch erlebt man den Denkzwang im Urteil nicht als ein Sollen (Rickert).

Nunmehr setzt sich St. mit verwandten Standpunkten auseinander (Helmholtz, Wundt, Riehl, Volkelt, Külpe).

Gegenüber den Annahmen von mehrdimensionalen Räumen sagt St.: „Was wir denken, ist nicht der Raum von n Dimensionen, wir denken vielmehr die bezeichnete Grössenfunktion, die betreffenden analytischen Beziehungen" (S. 219). „Der Raum ist eine stetige Grösse, in der das unzerlegbare Einzelne durch drei unabhängige Variable eindeutig bestimmt ist, deren Dimensionen vertauschbar sind, und welche als unendlich gedacht wird" (S. 220). Durch diese eindeutige begriffliche Charakterisierung (Grössenbegriff vom Raum) könnte indessen niemand, der keinen Raum angeschaut hat, eine volle Orientierung darüber gewinnen, was wir unter Raum verstehen.

Durch Kants Argumente ist nicht bewiesen, dass unser Raum nicht transscendent real ist. Bei Änderungen des Raumfaktors treten im kausalen Geschehen Änderungen der Wahrnehmungsinhalte auf. „Deshalb muss dem Raumfaktor mindestens etwas Reales transscendent entsprechen" (S. 232). Nicht der Raum, wie er sich der Anschauung darbietet, wohl aber ein Analogon dazu, das dem Grössenbegriff vom Raum entspricht, muss transscendente Geltung haben.

Die psychologische Entwickelung der Zeitvorstellung ist noch nicht genügend geklärt. „Von entscheidender Bedeutung ist ... in der Frage der transscendenten Realität der Zeit ... die Tatsache, dass die Realwissenschaften mit dem Zeitfaktor operieren müssen, um eine Kausal-Verknüpfung der Tatbestände zustande zu bringen" (S. 250). Kommen wir nun mit einem transscendenten Analogon der Zeit (entsprechend dem Grössenbegriff des Raumes) aus? St. beruft sich auf einen Gedankengang Lotzes, der dazu führt, die Zeit selbst als transscendent real zu setzen.

Beim Kausalproblem wird zunächst wieder die Psychogenese untersucht. Die begriffliche Formulierung des Kausalproblems lautet: „Alles Geschehen steht als real Bedingtes in einer konstanten Beziehung zu einem realen Bedingungskomplex, welcher die notwendigen und hinreichenden realen Bedingungen desselben darstellt" (S. 264). Die Versuche, das Kausalprinzip auf die Annahme zu reduzieren, dass ein wirkliches Entstehen und Vergehen unmöglich sei, werden zurückgewiesen.

„Das Auftreten des Zeitfaktors beim kausalen Geschehen ist also auch bei Gleichzeitigkeit von Ursache und Wirkung durch das Trägheitsgesetz garantiert. Man hat also kein Recht, auf Gund der Tatsache

des zeitlichen Verlaufs zwischen Ursache und Wirkung ein Zeitdifferential einzuschieben" (S. 271).

Der alte Satz: cessante causa cessat effectus ist jedenfalls im Gebiete des mechanischen Geschehens durch Galileis Trägheitsprinzip gestürzt (was freilich noch sehr von der Auffassung der Wirkung abhängt; die Mechanik fasst diese zunächst als Beschleunigung, und letztere hört mit der Ursache auf. Ref.)

Über die Frage nach der räumlichen Beziehung von Ursache und Wirkung müssen die Tatsachen in Zukunft entscheiden.

Die alte Annahme einer Identität von Ursache und Wirkung kann durch Berufung auf das Energieprinzip nicht gesichert werden. Ref. will die folgende sehr berechtigte Bemerkung des Verf.s nicht unterdrücken; „Sodann ist hervorzuheben, dass man in letzter Zeit die Bedeutung des Energieprinzips für das Naturgeschehen überschätzt hat, man muss im Auge behalten, dass der Energiesatz das Geschehen in der Natur nicht in eindeutiger Weise bestimmt" (S. 274).

Das Kausalprinzip ist eine unbeweisbare, axiomatische Voraussetzung der Einzelwissenschaften, welche in der Erfahrung die vorzüglichste Verifikation erfährt.

Kants Resultat, dass die arithmetischen Urteile synthetisch und apriorisch seien, wird von St. anerkannt. Er kann sich hier auf seine kritisch-rationalistische Auffassung zurückbeziehen. Anders liegen die Dinge in der Geometrie. „Ein Axiom wie das Parallelenaxiom bedarf der Verifikation gerade so gut wie die Newtonschen leges. Und es erhält sie in ähnlicher Weise. Die Grundlagen der Geometrie sind also jedenfalls z. T. hypothetischer Natur" (S. 319).

„Der synthetische Charakter der geometrischen Lehrsätze steht . . . nicht in Gegensatz zu ihrer deduktiven Gewinnung . . . In der räumlichen Anschauung ist . . . eine Synthesis der behaupteten Beziehungen gegeben und deshalb ist sie ein wesentlich produktiver Faktor" (S. 327, 328).

Ref. führt noch einige Sätze aus dem Schlusswort des Verf. über die Beziehungen von Psychologie und Erkenntnistheorie an. „Nach unseren Entwickelungen scheint es vielleicht so, dass die Bedeutung der Psychologie für die Erkenntnistheorie eine sehr geringe ist. Man unterschätze aber nicht die heuristische Bedeutung psychologischer Betrachtungen für die Erkenntnistheorie. Heuristische Bedeutung haben psychogenetische Entwickelungen für die begriffliche Charakterisierung der erkenntnistheoretisch zu behandelnden Voraussetzungen, . . . aber auch sodann für die Behandlung der Frage nach der Gültigkeit der Voraussetzungen. Ferner haben psychologische Entwickelungen eine pädagogische Bedeutung bei der Darstellung der Erkenntnistheorie. . . . Zuletzt kommt die Psychologie als eins der Gebiete in Betracht, auf denen erkenntnistheoretisch zu behandelnde Voraussetzungen eine Verifikation erfahren . . ." (S. 330).

Wir haben eine gründliche und sorgfältige Arbeit vor uns. Hervorragend in ihrer knappen Klarheit ist zumeist die Kritik, die der Verf. mit Vorliebe als Basis positiver Aufstellungen benutzt. Es kann freilich nicht ausbleiben, dass die Kritik gelegentlich fehlgeht, wie mir scheint z. B. bei Behandlung der Helmholtzschen Grundlegung der arithmetischen Operationen, deren Tendenz St. wohl verkennt. Ref. freut sich in vielen Fragen mit dem Verf. sich in weitgehender Übereinstimmung zu wissen, so z. B. inbezug auf das Aussenwelt-, das Raum-. z. T. auch das Zeitproblem, über die ich mich in den „Philosophischen Voraussetzungen der exakten Naturwissenschaften" (Leipzig 2907) ausgesprochen habe. Aber auch an den Stellen des vorliegenden Werkes, bei denen ich widersprechen würde, glaube ich doch vielfach Wertvolles zu finden.

Als Einführung im pädagogischen Sinne erscheint das Buch vielleicht zu schwierig. Leider sind zahlreiche und z. T. recht sinnstörende Druck-

fehler stehen geblieben, sodass man eine Beseitigung dieses Fehlers eines wertvollen Werkes durch ein nachzulieferndes Druckfehlerverzeichnis anregen möchte.

Münster i. W. Erich Becher.

Volkmann, Paul. Erkenntnistheoretische Grundzüge der Naturwissenschaften und ihre Beziehungen zum Geistesleben der Gegenwart. Allgemeinwissenschaftliche Vorträge. 2. vollständig umgearbeitete und erweiterte Auflage. (Wissenschaft und Hypothese, Bd. IX.) B. G. Teubner, Leipzig und Berlin, 1910. (XXIII u. 454 S.)

Verf. reiht in seltsamer Weise erkenntnistheoretische, methodologische, erkenntnispsychologische, allgemein-philosophische, staatswissenschaftliche, pädagogische u. a. Betrachtungen aneinander, um die physikalische Methodenlehre für das allgemeine Geistesleben der Gegenwart fruchtbar zu machen. In bewusstem Gegensatze zu den Versuchen des Materialismus und des naturwissenschaftlichen Monismus sieht V. die Kulturaufgabe der Physik wesentlich darin, dass sie als Vorbild dienen kann, „in der Methode verwickelten Stoffes Meister und Herr zu werden" (S. X).

Nach V. ist die Erkenntnistheorie eine Erfahrungswissenschaft, wie jede Wissenschaft. Sie entnimmt ihren Stoff im wesentlichen der Entwickelungsgeschichte des wissenschaftlichen Erkennens. Demnach beginnt der Verf. mit einem Rückblick auf die Entwickelung der Physik seit Newton.

Als Grundtatsache haben wir anzuerkennen, „dass die Erforschung eines Objektes gar nicht losgelöst werden kann von dem Subjekt, welches forscht, so sehr der eigentliche Gegenstand der Forschung ein Objekt ist" (S. 26). Unser Geist ist nicht „ein a priori gegebenes Starres" (S. 37), sondern ein Anpassungsfähiges (Mach). V. illustriert den Prozess der Wechselwirkung zwischen Subjekt und Objekt bei der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung, indem er „das Bild des oszillierenden Denkprozesses" (S. 34) einführt.

Die richtige Antwort auf die Frage, „ob wir der Natur oder ob die Natur uns die Begriffe vorschreibt", liegt in einer Verbindung beider Gesichtspunkte. Immerhin hat die Logik in uns ihren Ursprung in dem gesetzmässigen Geschehen der Dinge ausser uns. „Unter der beständigen Einwirkung eines äusseren Notwendigen entwickelte sich — naturwissenschaftlich betrachtet — oder musste sich entwickeln eine innere Notwendigkeit des Denkens, welches nichts anderes als ein Abbild der äusseren Notwendigkeit war" (S. 40). Darin liegt die fundamentale Bedeutung der Naturwissenschaft für Logik und Erkenntnistheorie begründet.

Für die Naturwissenschaft bedeutet Kausalität nur Gesetzlichkeit der Erscheinungen. Übrigens darf die Notwendigkeit des Naturgeschehens nicht zu einer Notwendigkeit alles Geschehens erweitert werden; die Freiheit des menschlichen Willens ist nicht auszuschliessen. „Innerhalb des notwendigen Ablaufs alles Naturgeschehens hat der Begriff Ursache überhaupt keine Stelle; ihm kann eine Stelle nur für die Auslösungsvorgänge angewiesen werden, welche jenen notwendigen Ablauf des Naturgeschehens einleiteten" (S. 47). Bei Auslösungen wird sowohl die ausgelöste Energie, als auch die auslösende Energie als Ursache bezeichnet.

V. geht dann zur Besprechung von Induktion und Deduktion über. Wir werden nicht erstaunt sein, wenn er als Physiker die Induktion vor Allem zu würdigen weiss. Für seine Auffassung ist es charakteristisch, dass er die induktive Logik mit der Erkenntnistheorie identifiziert. Er schildert die historisch bedeutsamen Induktionen, welche zum Gravitationsgesetz, zum Energieprinzip und zur elektromagnetischen Lichttheorie führten.

Von den gewonnenen Gesichtspunkten aus werden Newtons Axiome und Postulate betrachtet. Es besteht ein Gegensatz zwischen der Unbestimmtheit und Unsicherheit der deduktiven Einführung der Grundbegriffe und Grundsätze Newtons und der Bestimmtheit und Sicherheit ihrer deduktiven Anwendung und Verwertung. Die Anwendungsfähigkeit bildet aber für ein physikalisches Begriffssystem den ausschlaggebenden Gesichtspunkt. Immer ist das System als Ganzes zu betrachten und zu bewerten. „Das physikalische Begriffssystem ist nicht etwa aufzufassen als ein System, welches nach Art eines Gebäudes von unten aufgeführt wird, sondern als ein durch und durch gegenseitiges Bezugssystem, welches nach Art eines Gewölbes oder eines Brückenbogens aufgeführt wird. Ein solches Bezugssystem fordert, dass ... die mannigfaltigsten Bezugnahmen auf künftige Resultate bis zu einem gewissen Grade von vornherein vorweg genommen werden müssen ... Die Physik ist kurz ein Begriffssystem mit rückwirkender Verfestigung" (S. 113, 114).

Die Newtonschen Grundbegriffe sind Raum, Zeit und Masse. Die Unterscheidung des absoluten und relativen Raumes, der absoluten und relativen Zeit hat innere physikalische Gründe, ist nicht als metaphysisch abzulehnen. Neben den drei Grundbegriffen oder -postulaten stehen die Verknüpfungspostulate, die Prinzipien der Trägheit, der Actio und der Reactio. Die Kritik der Newtonschen Grundlagen erscheint V. wenig treffend, soweit sie nicht durch die neueren Auffassungen über die Ausbreitung der Kräfte u. s. w. bedingt ist. Das Reaktionsprinzip wird zweifelhaft und unbestimmt, wenn Actio und Reactio nicht gleichzeitig auftreten. Die neuesten Auffassungen, die von H. A. Lorentz, Wichert, Einstein, Planck und Minkowsky herrühren, werden kurz erwähnt.

„Ich verstehe unter Isolation den induktiven Versuch, innerhalb eines zusammengesetzten Erscheinungsgebietes (Wirkungsgebietes) die Elemente aufzuspüren, welche ihre Teilerscheinung (Wirkung) für sich unabhängig von anderen gleichzeitig bestehenden Erscheinungselementen (Wirkungselementen) bewahren, und unter Superposition den deduktiven Versuch, aus den so aufgefundenen Erscheinungselementen rückwärts wieder das zusammengesetzte Erscheinungsgebiet, d. h. die Wirklichkeit zu erhalten" (S. 156). Als Beispiele für die Anwendung dieses überaus wichtigen Denkmittel dienen das Studium der Endtemperatur in der Nähe der Erdoberfläche und der Satz vom Kräfteparallelogramm.

Ref. muss wichtige Kapitel des Buches übergehen, um die von V. hervorgehobenen Beziehungen der naturwissenschaftlichen Erkenntnistheorie zum Geistesleben der Gegenwart zu erwähnen. „Keine „unfertige" Weltanschauung — Methoden- und Erkenntnislehre, das geeignete und angemessene Mittel naturwissenschaftlicher Betätigung an philosophischer Mitarbeit und damit als Förderung des Geisteslebens der Gegenwart!" (S. 244). V. billigt in weitem Umfange das Bestreben Mills und Buckles, naturwissenschaftliche Methodik für die sozialen bezw. historischen Disziplinen fruchtbar zu machen. Buckles Anwendung der Methode der Isolation und Superposition wird der Kritik von Lexis gegenüber verteidigt. Allenthalben, in Wissenschaft und Kunst, in Staat und Kirche, im Bildungswesen sieht V. in Isolation und Superposition die Mittel zur Orientierung und zum Begreifen.

Auf die Reflexionen des Verf. über die grossen pädagogischen Fragen, welche auf dem Gebiete des höheren und Hochschulwesens gegenwärtig diskutiert werden, kann Ref. nicht eingehen. Verf. bespricht (um mich seines gegen Ladenburgs Kasseler Vortrag gerichteten Ausdrucks zu

bedienen) Alles und noch Einiges mehr. Er fügt Darlegungen von Wendland-Göttingen ein, die über die Aufgabe der klassischen Philologie der Gegenwart und über die Geschichte der Bildungsideale im Altertum, in der Renaissance und im Humanismus handeln.

Als Anhang werden „Weitere Beiträge zur erkenntnistheoretischen Würdigung des Systems der Newtonschen Mechanik“ geboten. Die Hertzsche Kritik der Newtonschen Grundlagen wird in eingehender Antikritik zurückgewiesen.

Münster i. W. Erich Becher.

Wundt, W. Einleitung in die Philosophie. **5. Aufl.** Leipzig, Engelmann, 1909. (XVIII u. 471 S.)

Ref. würde wohl Eulen nach Athen tragen, wenn er eingehend über eine Neuauflage der vorliegenden Einleitung in den Kantstudien berichten wollte; er beschränkt sich darauf, ganz kurz den Inhalt auszudeuten. —

Wundt wählt den Weg der geschichtlichen Orientierung. Er will zeigen, wie die Philosophie und ihre wichtigsten Einzelprobleme entstanden sind. Die Schrift „will nur bis zur Schwelle der Philosophie führen, verzichtet aber darauf, über diese Schwelle zu treten, insoweit nicht die Folgerungen, die aus dem bisher Erreichten und Erstrebten auf die Zukunft gezogen werden können, da und dort einen vorausschauenden Blick gestatten“ (IV, V); insbesondere will das Buch zu jener Behandlung der Philosophie vorbereiten, die auf den Zusammenhang mit den positiven Wissenschaften das Hauptgewicht legt.

Zweck der Philosophie ist die Gewinnung einer allgemeinen Welt- und Lebensanschauung, welche die Forderungen des Verstandes und die Bedürfnisse des Gemütes befriedigen soll. Sie hat die durch die Einzelwissenschaften vermittelten Erkenntnisse zu einem widerspruchslosen System zu vereinigen und die von der Wissenschaft benutzten allgemeinen Methoden und Voraussetzungen auf letzte Prinzipien zurückzuführen. Demnach kann die Philosophie als Ganzes natürlich nicht allein Güter- oder Wertlehre sein.

Das zweite Kapitel bespricht historisch und sachlich die Klassifikation der Einzelwissenschaften und der Philosophischen Disziplinen. Die neueren Versuche, die Einteilung der realen Wissenschaften in Natur- und Geisteswissenschaften umzuändern bezw. zu ersetzen, werden in recht beachtenswerter Weise kritisiert. Die Psychologie gehört als Basis zu den historisch-soziologischen Disziplinen. Sie kann für diese wohl schon gegenwärtig mehr leisten, als manche Kritiker zugeben wollen. Jedenfalls aber erscheint es unberechtigt, aus der Überzeugung, dass die heutige, in den Anfängen stehende Psychologie für jene Wissenschaften nichts Wesentliches leisten könne, den Schluss zu ziehen, dass dies immer so bleiben müsse, dass demnach die Psychologie garnicht die grundlegende Geisteswissenschaft, sondern eine Naturwissenschaft sei.

Es folgt der Abriss einer allgemeinen Philosophiegeschichte und schliesslich die Darstellung der historischen Entwickelung der Hauptprobleme (Erkenntnistheorie, Metaphysik, Ethik). Über diese Hauptabschnitte des Buches kurz zu berichten ist nicht wohl möglich; wir dürfen nur andeuten, dass W. die historischen Tatsachen vielfach in recht origineller Auffassung und Beleuchtung zeigt. Der Natur der Sache entsprechend kann es sich überall nur um stark vereinfachende Skizzen handeln; dieser Umstand bringt es fernerhin mit sich, dass der Leser an mancher Stelle die vereinfachenden Linien in anderer Weise ziehen möchte.

Ein Anhang giebt tabellarische Übersichten zur Geschichte der Philosophie und zu ihren Hauptrichtungen.

Münster i. W. Erich Becher.

Ach, Narciss. Über den Willensakt und das Temperament. Eine experimentelle Untersuchung. Leipzig, Quelle & Meyer, 1910. (324 S.)

Schon 1905 hat Ach eine überaus gründliche Arbeit „Über die Willenstätigkeit und das Denken“ veröffentlicht. Aus seinen jahrelang fortgesetzten experimentellen Untersuchungen ist nun das vorliegende Werk hervorgegangen, welches das frühere an Bedeutung wohl noch übertrifft. Über die Bewusstseinstatsachen beim Wollen berichtet der „phänomenologische“ Teil. Die Bewusstseinselemente, welche die Analyse feststellt, sind teils anschaulicher Art: Empfindungen (besonders Spannungsempfindungen) und deren Reproduktionen, teils Lust- und Unlustgefühle, teils unanschauliche, die Ach mit den von ihm geprägten Ausdruck „Bewusstheiten“ bezeichnet, teils endlich nicht näher zu charakterisierende „Bewusstseinslagen“ (im Sinne Marbes). Die Empfindungen und ihre Reproduktionen machen sich zwar am meisten bemerkbar, und so ist es begreiflich, dass die sensualistische Richtung in der Psychologie auch den Bewusstseinsbestand des Wollens ganz auf diese sozusagen greifbaren Elemente zurückführen will. Aber die eindringendere Analyse zeigt, dass sie nicht eigentlich das Charakteristische und Wesentliche des Willensaktes ausmachen; auch die Gefühle erscheinen als lange nicht so bedeutsam, wie man gemeinhin annimmt. Als eigentlicher Kern des Willenserlebnisses stellt sich heraus eine „aktuelle Betätigung“, das nicht weiter analysierbare Erlebnis einer unmittelbaren Aktivität des Ich, das von der Bewusstheit „Ich will“ oder „Ich will wirklich“ begleitet ist. Damit ist also das Vorhandensein einer besonderen, nicht etwa auf Empfindungen und Gefühle reduzierbaren, elementaren Willensqualität anerkannt. Ich kann diesem Ergebnis auf Grund eigener Beobachtungen nur lebhaft zustimmen. Natürlich liegt diesen Analysen das ausgeprägte Erlebnis des energischen Entschlusses zu Grunde. Es ist ein weiteres wertvolles Ergebnis der Untersuchungen Achs, dass er an der Hand der Angaben seiner Versuchspersonen gezeigt hat, wie ausserordentlich verschiedenartig der Bewusstseinsbestand beim Wollen ist. Beim „abgekürzten“, beim „schwachen“ und beim „geübten“ Wollen tritt eine solche Verflachung der Tatbestände des eigentlichen Wollens gelegentlich ein, dass von einem wirklichen Wollen kaum noch die Rede ist. Man wird die Bedeutungen dieser mühsamen und oft scheinbar in Kleinigkeiten sich verlierenden Untersuchungen besser würdigen, wenn man z. B. bedenkt, wie vielfach bei der Diskussion des Freiheitsproblems die Erörterung fruchtlos bleibt, weil die Streitenden von verschiedenen Tatbeständen der inneren Erfahrung ausgehen, die sehr wohl neben einander gelten können.

Neben der „phänomenologischen“ wird auch die „dynamische“ Seite des Wollens einer eingehenden Untersuchung unterzogen. Ach hat in geistreicher Weise eine Methode erdacht, die ihm ermöglichte, die Wirkungen des Willensaktes gewissermassen zu messen. Diese Feststellungen zeigen auch deutlich, wie der Bewusstseinsbestand ergänzt werden muss durch die Annahme eines unbewusst Psychischen.

Auch seine ganze Versuchsanordnung und die Versuchsergebnisse bei den einzelnen Versuchspersonen hat Ach ausführlich dargestellt, so dass eine Nachprüfung seiner Resultate im einzelnen möglich ist. Ein kurzes Schlusskapitel berichtet über Nebenergebnisse der Untersuchungen hinsichtlich der Gefühle und des Temperaments.

Das überaus gediegene Werk sei allen, die das Verfahren der experimentellen Psychologie an einem trefflichen Beispiel kennen lernen wollen, insbesondere aber auch dem Ethiker, Pädagogen und Juristen empfohlen.

Giessen. A. Messer.

Förster, Fr. W. Autorität und Freiheit. Betrachtungen zum Kulturproblem der Kirche. Kempten und München 1910. (XVI u. 191 S.)

Fr. W. Försters Buch „Autorität und Freiheit“ ist nicht nur durch den Titel ein Buch der Gegensätze und Extreme. Zwar heisst es: Ex-

treme berühren sich, und im „Berühren“, d. h. Annähern und Versöhnen liegt wohl auch der Zweck dieses Buches, Ob es aber dem Züricher Pädagogen gelungen ist, den uralten Brüderzwist zwischen Autorität und Freiheit. Glauben und Wissen zu schlichten oder auch nur sich objektiv zu verhalten und beiden Parteien gerecht zu werden? Die Tendenz: Zurück zu Rom!, die das ganze Werk durchzieht, dürfte kaum auch die Vertreter der Freiheit und Wissenschaft befriedigen. Eben so wenig die eigentümlich geringschätzige, ja verächtliche Art, mit welcher er von „Anmassung und Geschwätz des Verstandes“, „dünkelhafter Autonomie“, „modernem Aberglauben an die individuelle Vernunft“ spricht.

Vor allem gilt es festzustellen, dass es den Vertretern der Autorität wie der Freiheit um Erkenntnis des Wahren und Guten zu tun ist. Erkenntnis ist aber das Geschäft der Vernunft, sollte es wenigstens sein. Förster jedoch will in Dingen der Religion und Ethik keine Sache der menschlichen Vernunft sehen, sondern ein Gebiet, auf dem individuelles Gewissen und individuelle Erfahrung zu schweigen habe. Wer aber soll dann reden? Nach seinen Worten nur „Seher“, „auserwählte Persönlichkeiten“. — Also doch Menschen! Und selbst diese „bedurften der Erleuchtung, die nur von der erhabensten Übersicht über das Leben kommt“. — Also doch von persönlicher Lebenserfahrung und Selbstbeobachtung! Was abar will die ethische Wissenschaft anderes? Ein Vordringen des Verstandes ohne Lebenserfahrung und Selbsterkenntnis, was Förster der wissenschaftlichen Methode nachsagt, wird von echter Wissenschaft am wenigsten anerkannt. Auch handelt es sich nicht darum, ob die Begründung und Selbständigmachung der Moral auf wissenschaftlichem Wege bereits gelungen, sondern ob das Prinzip verwerflich oder die Erreichung des Zieles auf anderem Weg wahrscheinlicher sei.

Der andere Weg, das andere Extrem ist die Autorität, die Kirche. Wieder einmal sehen wir das glänzende Bild sich entrollen, das der sich malt, der vom Vielerlei, vom Unsichern der Moderne niedergeschlagen, staunend zu ihrer Einheit aufblickt. Man vergisst in der Ermüdung zu leicht, dass dem Menschen, der das „Stirb und Werde“ des Denkens durchlebt, solch eine Einheit, die im Grunde Einförmigkeit ist, auf die Dauer keine Lösung des Problems mehr bedeuten kann. Man vergisst, dass diese „Einheit“ langsam beginnt, von der Stelle eines höchsten Ideals zu rücken. Einheit und Gleichheit für Alle! Aber doch nur für Gleiche? Sind wir denn gleich? Wieder, wie bei seinen Bemerkungen über Unentbehrlichkeit der Empirie, müssen wir Försters Aufstellungen für die Seite der Freiheit in Anspruch nehmen, für die sie nicht gemünzt waren: „Eine faustische Natur hat eine unvergleichlich innigere, persönlichere Berührung mit den Realitäten des Lebens . . . als etwa der Famulus Wagner.“ Und doch für Beide g l e i c h e Wege, g l e i c h e Autorität?! Wäre es da nicht ehrlicher, mit Nietzsche zu sagen: „den Weg — den giebt es nicht?“ Gerade der Pädagoge muss sich immer wieder bewusst werden, dass es so viel Wege giebt, als Seelen nach dem Wahren und Guten suchen. Dass sie aber alle nach dem Richtigen suchen, dass sie alle e i n Ziel haben, sollte dies nicht genügend Einheit geben, genügend Schutz vor „Auflösung der Moral?“

Allerdings nicht immer Schutz vor Auflösung s o l c h e r Begriffe, die bis dahin für moralisch gegolten haben, vergeistigterer Auffassung aber nicht mehr genügen. Freilich, wo Kirche und Christentum, moralisch und katholisch wahllos für einander gesetzt wird, wie in Försters Buch, da besteht die Gefahr, beides auch wahllos mit einander zu verwerfen. Gewiss ist es schwer, bei Läuterung der Moral nicht auf Irrwege zu kommen, aber war die Autorität immer auf dem geraden Wege? Hören wir Försters eigene Entscheidung: es ist eine „einfache Tatsache, dass Lebenswahrheiten nur durch Lebenserfahrungen entdeckt werden können“. Aber ist das nicht der Weg der Autonomie?

Erst am Schluss des Buches, im dritten Kapitel, erfahren wir, dass die Sonne der kirchlichen Autorität auch Flecken aufzuweisen hat. Bis dahin hat Förster auf der Seite der Autorität nur das Ideal, auf der Seite der Freiheit nur die unvollkommene Wirklichkeit gezeichnet. In diesem letzten Kapitel geht er mit weitem Blick und grosser Mässigung auf Schäden ein, die Intoleranz, Verleumdungssucht und zu straff gespannte Autorität in der Kirche hervorgebracht. Hier, in einem mehr praktischen Gebiet, tritt die Menschenkenntnis, die reiche innere und äussere Beobachtungsgabe des Pädagogen und Seelenführers glänzend zu Tage. Und dass er die brüderliche und verstehende Liebe wieder mehr im kirchlichen Mittelpunkt zu sehen wünscht, wer möchte dies nicht angesichts der jüngsten Ereignisse ebenso freudig bejahen?

Ob es Förster durch sein Buch gelungen ist, auch nur einen Vertreter der Wissenschaft und Freiheit zur Autorität zu bekehren? Wohl zur erneuten Überzeugung, dass es nicht gilt, an Geheimnissen vorüber zu gehen und an Gassenwahrheiten stehen zu bleiben. Nein, nicht stehen bleiben! Nicht Andere für uns suchen lassen! Mögen alle Wissenschaften und Berufe sich spezialisieren: wo es sich um das Allgemeinste, Wichtigste des Menschenwesens und der Menschenwürde handelt, da muss jeder Einzelne versuchen, der Wahrheit tief und ehrfürchtig ins Auge zu sehen. Und darin soll uns Kant ein Vorbild bleiben trotz Försters „Kritik der individuellen Vernunft."

Giessen. P. Messer-Platz.

Leclère, Albert. L'Education morale rationelle. Ouvrage précédé d'une Préface de M. Luigi Luzzatti. Paris. Hachette. 1909. (XII u. 291 S.)

Nicht der uninteressanteste Teil des wertvollen Buches des Berner Professors Leclère ist das kurze Vorwort des dem Verfasser augenscheinlich befreundeten italienischen Ministerpräsidenten Luzzatti. Mit Recht bemerkt dieser von dem vorliegenden Werke, dass es ein wertvoller Beitrag zum Studium einer Wissenschaft von allererster Wichtigkeit sei, der Wissenschaft, die die Mittel und Werkzeuge darlegt, um die Menschen insgesamt zu einem innerlicheren, vertiefteren, geistigen Leben zu führen. — Den moralisch gesunden Individuen — so führt der Verfasser aus — kommt es zu, die moralische Gesundheit der Mitmenschen aufrecht zu erhalten, zu vermehren und wieder herzustellen, und so ist die erste Bedingung für das allgemeine Wohl die Festsetzung einer guten Moral-Pädagogik der normalen Menschen. Eine solche aber besteht darin, die beste erkannte Ethik auf eine mehr und mehr auf streng wissenschaftliche Grundfragen zu fundierende Art und Weise zu realisieren. So kommt denn den philosophisch geschulten Erziehern eine gewaltige Rolle in der Arbeit am Volkswohle zu. Ihre Aufgabe ist es, sich darauf vorzubereiten und die Reformen aus all ihren Kräften zu betreiben, die zur Vollendung dieses grossen Werkes erforderlich sind. Zu diesem Zwecke müssen sie selber eine Elite in der Gesellschaft bilden und eine ebensolche Elite vorbereiten und deshalb unermüdlich die freie Genossenschaft verkünden, die hier mehr zu leisten vermag, als der Staat, der die Keime menschlicher Grösse, anstatt sie zur Entwicklung zu bringen, häufig eher erstickt und erstarren lässt. Die moderne Familie ebenso wie der moderne Staat bedürfen solcher freidenkender, ganz von dem Prinzip der Vergesellschaftung erfüllten Pädagogen; in der Schule verfügen sie über alle Mittel, die geeignet sind, Jünglinge heranzubilden, die dem Lebenskampfe gegenüber gewappnet sind, wobei es freilich gilt, mit Stanley Hall die Notwendigkeit einer vertieften Seelenkunde des Jünglings einzusehen. Auch in der Armee können sie wahrhafte, brauchbare Bürger heranbilden, indem sie ihre Gedanken in die Kasernen hineintragen und so den Soldaten von den rohen Vergnügungen ablenken. Vor allem aber müssen sie die Selbsterziehung anregen, den zu Erziehenden lehren, sich selbst nach seinen Fähigkeiten zu erforschen und den Platz zu erkennen, der ihm in

der „cité de Dieu“ zukommt, wo nicht ein jeder durch die Totalität derjenigen Eigenschaften sich hervortun kann, die den Menschen ausmachen, wo aber auch der weniger Begabte sich nach seinen Talenten nützlich erweisen kann. Die Pädagogen sind demnach die Lehrer im Ideal, das mehr oder weniger verborgen, eingeengt, gefälscht vielleicht, dennoch in der Seele eines jeden heranwachsenden Menschen schlummert. So ist nach Leclère der vollkommene Pädagoge der vollkommene Ethiker, — sonst ist er eben noch kein vollkommener Pädagoge. Vor allem aber ist es notwendig, wie der Verfasser zum Schluss seines Werkes sehr mit Recht betont, dass die Beiträge zu der Wissenschaft von der Erziehung in Zukunft weit systematischer als bisher gesammelt und verwertet werden. Ein permanenter Kongress würde allein hier vollen Nutzen schaffen können, denn ohne einen solchen wird es der Pädagogik niemals gelingen, sich in der rechten Weise zu organisieren und dadurch in dem Masse fruchtbar zu werden, wie es das Wohl der Menschheit erheischt. — Das Buch Leclères bedarf keiner weiteren Empfehlung, jeder denkende Pädagoge wird es mit Nutzen und innerem Gewinne lesen.

Charlottenburg. Artur Buchenau.

Stöhr, Adolf, Professor an der Universität Wien. Der Begriff des Lebens. (Band 2 der Synthesis, Sammlung historischer Monographien philosophischer Begriffe.) Heidelberg, Karl Winters Universitätsbuchhandlung, 1910. (356 S.)

Der Verfasser legt seinem Werke den naturwissenschaftlichen Begriff des Lebens zu Grunde und versucht, die Entwickelung dieses Begriffes und seiner Merkmale darzulegen. Er behandelt sein Thema als Grenzgebiet der Naturwissenschaft und der Philosophie und verfolgt den berechtigten und durchaus zeitgemässen Gedanken einer Annäherung der Philosophen und der Naturforscher. Bei der Behandlung des allgemeinen Begriffs des Lebens tritt die philosophische und geschichtliche Seite, bei der Behandlung seiner einzelnen Merkmale, deren Sonderung ja erst der neuesten Zeit angehört, notwendigerweise die naturwissenschaftliche und systematische Seite mehr in den Vordergrund. Der Verfasser rechtfertigt dies selbst sehr treffend mit den Worten: „Es giebt kein Altertum, kein Mittelalter und keine Neuzeit in der Geschichte dieses Begriffs, sondern die antiken Begriffe stagnieren in die Neuzeit hinein, um dann gänzlich neuen Begriffsbildungen Platz zu machen“ (S. 41). Unter den Merkmalen des Begriffs behandelt der Verfasser in getrennten Abschnitten die Bedeutung des Bewusstseins im Lebensbegriff, die Urzeugung, die Assimilation (mit Wachstum, Selbstteilung und Vererbung), das Geformtwerden und die Selbstformung, den Chemismus, die Anpassung, die Selbstbeweglichkeit und Selbstregulierung, die Symbiose, die Zweckmässigkeit und die Vitalismusfragen.

Bei alledem steht er auf dem korrekten Standpunkt des Naturforschers, der den Erfolg in der stets weiter dringenden Analyse der Lebenserscheinungen sucht und von vorzeitigen Schlussfolgerungen sich fern hält. Der Verfasser selbst geht weit in der naturwissenschaftlichen Analyse der einzelnen Lebenserscheinungen und verfolgt sie bis in die äussersten Elemente unter Ausnutzung der neuesten Forschungsergebnisse. Er gelangt dadurch mit Recht zu einer streng mechanistischen Auffassung der Lebensvorgänge und zur Ablehnung der vitalistischen Bestrebungen. Oft geht er sehr weit in die elementarsten Bedingungen ein und widmet ihnen in systematischen Darlegungen einen grossen Teil seiner Ausführungen. Das scheint dem historischen Charakter der in jener „Sammlung“ beabsichtigten Monographien zwar zu widersprechen, aber der Verfasser bedarf jener systematischen Ausführungen und benutzt sie, um die Begriffe durch und durch klar zu stellen, und ermangelt nicht, von den gewonnenen Gesichtspunkten aus die Geschichte der Begriffe überall eingehend und mit grosser Schärfe zu beleuchten und darüber hinaus auch zu zeigen, warum die geschichtliche Entwickelung kaum eine andere sein

konnte, als sie gewesen ist. Besonders in die aristotelischen Vorstellungen bringt er auf diese Weise ein helles Licht, welches den grossen Philosophen auch bei seinen naturwissenschaftlichen Fehlwegen in grosszügiger Weise rechtfertigt. Das ganze Werk ist durchdrungen von eingehender und scharfer Begriffskritik und stellt in seiner Gesamtheit eine erfrischende Erscheinung modernen naturphilosophischen Denkens vor.

Berlin. Berthold Kern.

Pichler, Hans. Über die Erkennbarkeit der Gegenstände. Wien und Leipzig, Wilhelm Braumüller, 1909. (105 S.)

Derselbe. Über Christian Wolffs Ontologie. Leipzig, Dürrsche Buchhandlung, 1910. (91 S.)

Mehr und mehr kommen auch die überzeugtesten Anhänger und Verfechter des Kritizismus zu der Erkenntnis, dass es neben dem Grossen und Bleibenden, das Kants Lehre gezeitigt hat, in dieser auch manche wichtige Kapitel giebt, wo die Kantsche Auffassung eine Berichtigung und Um- oder Fortbildung braucht, um auf die Rätselfragen einer ewigen Sphinx, wie man die Sehnsucht nach der Wahrheit wohl nennen darf, eine befriedigende Antwort bieten zu können. Zu solcher Einsicht ist auch Hans Pichler gelangt, der sich in den beiden hier angezeigten Schriften namentlich mit Kants Logik, unstreitig dem schwächsten Teile der „Kritik“, auseinandersetzt, wobei häufig auch andere grundlegende Gedankengänge der kritizistischen Erkenntnistheorie scharfsinnig auf ihren Ursprung und ihren Goldgehalt untersucht werden.

In der Schrift „Über die Erkennbarkeit der Gegenstände“ interpretiert Pichler Kants Forderung, dass die Erkenntnis mit ihrem Gegenstande übereinstimmen müsse, in der Weise, dass er den Ton auf „ihrem“ legt. „Es handelt sich darum,“ führt der Verfasser aus, indem er Kant selbst sprechen lässt, „bestimmen zu können, ob eine Erkenntnis gerade mit demjenigen Objekte, worauf es bezogen wird, und nicht mit irgend einem Objekte überhaupt — womit eigentlich gar nichts gesagt wäre — übereinstimme“ (S. 49). Mit Trendelenburg und Ueberweg ist Pichler der Meinung, die Erkenntnis der Dinge sei von einer Seite aus auch durch den Gegenstand bedingt, einen Standpunkt, den er unter souveräner Beherrschung der Materie mit Glück verteidigt, um dann die Haltlosigkeit der sogenannten „formalen Logik“ zu beleuchten. Indem er Itelsons (Gregorius Itelson, „Reform der Logik“, Vortrag für den Kongress für Philosophie in Genf) Definition der Logik als „Lehre von den Gegenständen überhaupt“ acceptiert, geht er auf Aristoteles zurück und nähert sich Christian Wolff, dessen „Ontologie“ Pichler der unverdienten Vergessenheit zu entreissen sucht. Pichler erinnert daran, dass Aristoteles mit tiefem Verständnis in der *οὐσία* das Wesen (die Gattung) der Erkenntnisobjekte erblickt, dass nach der Theorie des grossen griechischen Philosophen Seinsgrund und Erkenntnisgrund, wo irgend möglich, zusammenfallen sollen; von hier aus gewinnt Pichler die Einsicht, dass den logischen Gesetzen eine anschauliche Notwendigkeit innewohnt, um im kunstvollen geschlossenen Aufbau zu dem Ergebnis zu gelangen, dass die konstitutiven Bedingungen für die Erkennbarkeit der Gegenstände in der Formulierung dessen liegen, was wir Systeme nennen. Unter einem System versteht Pichler eine universitas ordinata, die „als Mannigfaltigkeit von Gegenständen nach ihrem Sosein durch individualisierende Gesetze der Nachbarschaft im Sosein bestimmt ist“ (S. 67). Da es, um ein System von Gegenständen erkennend zu beherrschen, nur des Wissens des dem System zu Grunde liegenden Bildungsprinzips bedarf, so muss man dem Verfasser darin beipflichten, dass im System hinsichtlich eines vollkommenen Erkennens erkenntnistheoretisch der günstigste Fall gegeben ist. „Systeme lassen bei einem Minimum von vorgegebener Kenntnis über sie ein Maximum möglicher Erkenntnis zu“, resumiert Pichler (S. 76), woraus er schliesst: „In der Eignung von Systemen, in der Mannigfaltigkeit ihrer Elemente eigentümliche gesetzliche Gebilde erfassen zu

lassen, dürfte die wesentliche Bedingung zu einer ihnen eigentümlichen gegenstandstheoretischen Wissenschaft genereller Gesetze liegen" (S. 78).

Dass es in der Tat die Anschauung ist, auf der die logischen Sätze im letzten Grunde beruhen, darüber hofft der Referent sich in einer eigenen Arbeit über die Logik zu verbreiten; hier genügt es umsomehr, auf die Bedeutung der gehaltvollen Pichlerschen Arbeit kurz hingewiesen zu haben, als der Referent bereits in einer Besprechung der Schrift für die „Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie" eine Analyse der wesentlichen Bestandteile von Pichlers Theorie gegeben hat.

„Über Christian Wolffs Ontologie", die zweite der hier angezeigten Novitäten, unternimmt es, die für die heutige Erkenntnistheorie noch wertvollen Einsichten Wolffs herauszuheben und kritisch zu beleuchten. Der Verfasser zeigt, auf gründliche Quellenstudien gestützt, dass es die Ontologie missverstehen heisst, wenn man sie, wie es gewöhnlich geschieht, als „Wissenschaft vom Seienden" definiert; Ontologie ist Pichler die „Wissenschaft von den Gegenständen überhaupt" und ihr Wert liegt ihm vor allem darin, dass „sie es offenbar macht, dass das Dasein nicht zu den wesentlichen Eigenschaften der Gegenstände gehört" (S. 5). Da Wolffs Darstellung der Pichlerschen Denkart eng verwandt ist, war gerade Pichler vorzüglich geeignet, in zahlreiche dunkle Stellen der Ontologie Licht zu bringen. Er versucht dies mit Glück in Bezug auf die Wolffsche ratio sufficiens, die Schopenhauer für den „Erkenntnisgrund" gehalten hat, ein Irrtum, der insofern folgenschwer wurde, als sich seitdem die Ansicht gebildet und erhalten hat, Wolff stellte ratio und causa einander als Gegensätze gegenüber, jene als Erkenntnisgrund, diese als Seinsgrund, wohingegen Wolff unter causa das Ding versteht, das eine ratio, d. h. den Grund überhaupt, enthält. Wir haben es hier also mit einer ähnlichen Auffassung zu tun, wie wir sie bei Spinoza antreffen; auch er gründet, zum Teil von Einflüssen der Scholastik beeinflusst, die Kausalität auf die essentia und existentia der Modi, woraus sich ihm die causa immenens und die causa efficiens ergiebt. Die Wolffschen Sätze über die ratio und causa zeugen von einem nicht genug gewürdigten Tiefblick, und man wird, wenn man zum Vergleiche Kants Behandlung derselben Materie heranzieht, nicht umhin können, Pichler in dem Urteil beizupflichten, „dass die Entwicklung des Substanz- und Kausalitätsbegriffs bei Kant äusserst dürftig ist, dass die beiden Kategorien beziehungslos neben einander stehen und die in ihnen gegenüber Hume behauptete „„notwendige"" Verknüpfung keinen Inhalt erhält" (S. 75).

Von grosser Bedeutung ist Wolffs Lehre von der „Möglichkeit", und es ist ein Verdienst seines Interpreten, diesen Abschnitt der Ontologie durchleuchtet zu haben. Wolff fasst den Satz des Widerspruchs so weit, dass Widerspruch die Unverträglichkeit überhaupt bezeichnet; Möglichkeit ist ihm dann Widerspruchslosigkeit, womit Wolff demnach nur sagen will, dass Existenz und Gegenständlichkeit zwei miteinander verträgliche Attribute sind. Kants Polemik gegen Wolff sowie das in der „Kritik" als Beweis für das Ungenügende des Widerspruchskriteriums gegebene berühmte Beispiel von der Figur, die nicht in zwei Graden eingeschlossen sein kann, treffen daher nicht das, was Wolff unter Widerspruch (= Unverträglichkeit) verstanden wissen will. Denn nach Wolff liegt nur im Wesen der Gegenstände „die ratio possibilitatis der Existenz", d. h. die Möglichkeit.

In dem Schlusskapitel „Ontologie und transscendentale Logik" zieht Pichler eine Parallele zwischen den Hauptsätzen der Kantischen und Wolffschen Erkenntnistheorie. Dass vielfach das Urteil zu Ungunsten Kants ausfällt, ist ohne Zweifel nicht zum geringeren Teile der Schwäche der Kantischen Position zuzuschreiben (Kategorienlehre, Subjektivität des kritizistischen Standpunktes. Kritik der Metaphysik u. s. w.); zum andern

Teil ist Pichler aber geneigt, auch das Neue und Wertvolle, das sich an den Namen Kants knüpft, in die Ontologie hineinzulegen und dadurch die Originalität der „Kritik" herabzudrücken. Vor allem vermisst man die Anerkennung dessen, was wohl den Hauptreiz und die bleibende Errungenschaft der „Kritik" ausmacht, nämlich des Kant ureigenen Gedankens von dem Zwingenden, das der Anschauung innewohnt. Diese als konstitutives Element der Erfahrung aufgezeigt zu haben, bleibt ein unsterbliches Verdienst Kants, auch wenn man das Apriori an einen anderen Schnittpunkt verlegt, als es der Königsberger Philosoph getan hat. Die Wolffsche veritas transscendentalis sowenig wie die Wolffsche Supponierung der „Gegenstände überhaupt" machen die Anschauung zum notwendigen, begleitenden Prinzip aller Erkenntnis; dass Pichler das Gegenteil glaubt, beweist nur, wie tief dieser Teil der Kantischen Lehre in seine und unsere Ideenwelt eingedrungen ist: wir operieren oft mit ihr, ohne uns dessen bewusst zu sein; wie wir auf Erden wandeln und dabei wohl der Schwerkraft vergessen, die uns doch aufrecht hält.

Hamburg. A. Levy.

Eucken, Rudolf. Der Sinn und Wert des Lebens. 2., völlig umgearbeitete Aufl. Leipzig, Quelle & Meyer, 1916. (155 S.)

Eucken hat das Buch, das sehr rasch ins grössere Publikum gedrungen ist, der Form nach vollständig umgestaltet — natürlich ist der Inhalt derselbe geblieben. Die Form aber hat wesentlich gewonnen: alles ist frischer, bewegter, flüssiger geworden, so dass man oft ein ganz anderes Werk vorzuhaben glaubt. So ist denn kein Zweifel, dass die neuen 3000 bald den Weg der ersten 4000 gehen werden, und dass bald eine 3. Auflage folgen wird. Zu besonderer Zierde dient dem Buche das gelungene Bild des Philosophen.

Über den Inhalt können wir uns bei der Neuauflage wohl kurz fassen. Nach einer Diskussion der „Antworten der Zeit" auf die Frage nach dem Sinn des Lebens wendet sich Eucken zum eigenen Aufbau, wobei er von dem Erscheinen eines neuen Lebens im Menschen gegenüber dem Naturmechanismus ausgeht. Dabei wird eine teleologische Weltanschauung entwickelt: die Welt hat Sinn und Ziel, das nur in dem vollendeten Durchbrechen des Geistigen durch die Natur zu sehen ist, demnach hat auch das Menschenleben Wert, indem eben der Mensch den Durchbruchspunkt jener neuen Welt des Geistes darstellt. Wie sehr diese Grundanschauung zu der allgemeineren Zeittendenz stimmt, weiss jeder Einsichtige — die Frage nach den Werten und Zielen wird ja von gewisser Seite als das Grundproblem und Spezialgebiet der Philosophie angesehen. Die logischen Begründungen der Euckenschen Wertlehre finden sich schon in seinen grossen Werken aus den 80er Jahren über die „Einheit des Geisteslebens".

Otto Braun.

Theophrastos, Charakterbilder, **Platon**, Verteidigung des Sokrates und Kriton. Deutsch von **A.** und **E. Horneffer.** (Antike Kultur II u. IV). W. Klinkhardt, Leipzig 1909.

Die Brüder Horneffer, die sich schon seit Jahren um die Einführung der klassischen Kultur in weitere Kreise bemühen, haben in den zwei kleinen Bändchen geschickte Übersetzungen geliefert, die sich würdig an den zuerst erschienenen „Staat" Platons anschliessen. Kurze Vorworte und Anmerkungen orientieren den Unkundigen, die Übertragung hält sich frei von den heute so grassierenden, stilwidrigen Modernisierungen. So seien denn diese Hefte bestens empfohlen.

Otto Braun.

Krieck, Ernst. Persönlichkeit und Kultur. Kritische Grundlegung der Kulturphilosophie. Carl Winters Universitätsbuchhandlung, Heidelberg 1910. (XVI u. 512 S.)

„Der Zweck des vorliegenden Buches ist, mitzuarbeiten an der grossen kulturellen Aufgabe der Gegenwart, an der Umgestaltung der nationalen Kultur im Sinne einer Vertiefung und einer Neubelebung des Idealismus." Damit ist die Grundrichtung des Werkes bezeichnet, das sich uns als eine gründliche, meist kritisch-negative Arbeit im Dienste einer idealistischen Philosophie darstellt, die an Hegel vornehmlich anknüpft, doch aber wesentlich modern ist. Die Form der Ausführungen ist manchmal reichlich schwerfällig, manche Partien geben alte, ziemlich einfache Erkenntnisse in fachtechnischer Sprache wieder und geben ihnen dadurch ein originelles Ansehen. Ein Beispiel: „Der Rhythmus ist das Verhältnis der Bewegung zum Selbst, nämlich die Einbildung des Selbst in jene, wodurch sie zerlegt, angeeignet, begriffen wird" (S. 450). Doch kann man gern die vom Verf. erbetene Nachsicht mit der Form ihm gewähren, da der Inhalt seiner Arbeit wirklich Anspruch auf volle Beachtung machen kann. Da die positiven Anschauungen aus Kritik erwachsen, die sich durch alle Teile des Buches hindurchzieht, ist es nicht möglich, in einem Referat diese eigenen Ansichten des Verfassers vollständig zu entwickeln. Krieck sucht auch nicht vornehmlich Erkenntnis absoluter Wahrheiten zu erreichen; er will „die eingerosteten Grundformen und Prinzipe in Fluss bringen". Er will mit seiner Philosophie dem Leben dienen, wie es unsere grossen deutschen Denker stets gewollt, ich erinnere nur an Herder. Die „Setzung von Lebenszwecken und Kulturzielen" ist die wichtigste Aufgabe für Krieck. Die Philosophie wächst heraus aus den Grundlagen des Lebens; „ihr Zweck ist das zukünftige Leben der Gemeinschaft, vor allem der Nation und ihrer Krone, der freien Persönlichkeit".

Als „Lebenskeim der Kultur" erscheint die lebendige, freie Persönlichkeit. So wird diese denn im ersten Teil des Werkes behandelt, die Kultur im zweiten. „Persönlichkeit ist die Wirklichkeit schlechthin, welche allem anderen seine Wirklichkeit erst ermöglicht, welche Wirklichkeit eben nur Beziehung auf anderes ist; sie ist die metaphysische Wurzel des gesamten Daseins. Persönlichkeit ist über das relative Sein hinaus zugleich Ansichsein und Substanz" (S. 78 f.). Dabei ist sich Krieck voll bewusst, dass das höchste philosophische Prinzip Ausdruck einer Lebenswertung ist (S. 80).

Die Persönlichkeit schafft alle geistige Wirklichkeit, ihre Aufgabe ist es, das Dasein in den Geist aufzunehmen. Von dieser Grundanschauung ausgehend, behandelt Krieck im zweiten Teil „Das Allemeine als Begriff: Wissenschaftslehre," „Das Allgemeine als Motiv: Ethik" und schliesslich „Das Ideal", seine Bildung in der Religion und seine Verwirklichung in der Kunst. Damit, dass diese den Gipfel der Pyramide bildet, nähert sich Krieck dem Systeme Schellings.

Als kritische Einzelbemerkung füge ich noch an, dass Verf. für das Wesen R Wagners kein Verständnis zeigt, wenn er ihn in ein Verstandesgenie und in einen Musiker zertrennt (S. 461). Wagners Dichtung als ein „Gemisch aus allen möglichen Reflexionen von höchst gewaltsamer Form und Sprache" zu bezeichnen, scheint mir ganz verfehlt.

Als Ganzes ist das Werk ein wissenschaftlich gediegener Versuch, Grundlagen für eine Kulturphilosophie auf dem Wege der dialektisch-kritischen Reflexion zu schaffen. Leider hat sich die Kulturphilosophie heute schon wieder durch dilettantische Versuche diskreditiert. Trotzdem müssen wir hoffen, dass diese Disziplin weiter ausgebaut wird. Allerdings glaube ich, dass das ohne weitschichtige historische Begründung nicht möglich sein wird.

Dr. Otto Braun.

Schillers philosophische Schriften und Gedichte (Auswahl). Zur Einführung in seine Weltanschauung. Mit ausführlicher Einleitung herausgegeben von Eugen Kühnemann. 2. verm. Aufl. Leipzig, Verlag der Dürrschen Buchhandlung. 1910. (Philosophische Bibliothek, Band 103.) (438 S.)

Die 1. Auflage dieses Büchleins (1902) ist mir nicht zu Gesicht gekommen. Sie hatte, wie ich aus der Vorrede ersehe, einen noch beschränkteren, ausschliesslich den Schulbedürfnissen angepassten Rahmen und enthielt nicht einmal die Ästhetischen Briefe vollständig. In der vorliegenden Form wendet sich das Buch ganz besonders an den Lehrer, der vor die Aufgabe gestellt wird, seine Schüler in die philosophischen Arbeiten Sch.s hineinzuführen, dann aber auch an den Schüler, der sich die angeregten Fragen noch einmal im Zusammenhang vergegenwärtigen will. Zu dem Zwecke wird zunächst in einer „Einleitung“ von 90 Seiten die Kantische und Schillersche Philosophie in ihren Grundzügen und Zusammenhängen erläutert und die Bedeutung der einzelnen Schillerschen Abhandlungen festgestellt. Der Vortrag zeigt einen dem Gegenstande wohlangemessenen warmen Gefühlston und sucht Begeisterung zu wecken für eine Philosophie, die aus dem Leben für das Leben erwachsen ist und ihre Jünger zu ganzen Menschen erziehen will. Verf. zeigt überall den unersetzlichen Wert der Sch.schen Gedanken auch für unsere Zeit. Und dass auch in dieser, und zwar selbst in Lehrerkreisen das Verständnis für Sch. noch sehr gering ist, beweist u. a. ein Schelling-Enthusiast, der die „ästhetische Kultur“ ablehnt, ohne auch nur eine Ahnung von ihrem Wesen zu haben.

Die Kant- und Schiller-Auffassung des Verf. ist aus seinem grösseren Werk „Kants und Schillers Begründung der Ästhetik“ von 1895 schon bekannt. Ich brauche daher nicht darauf zurückzukommen, umsoweniger, als ich meine eigene abweichende Auffassung in meiner Schrift „Schiller als Denker“ von 1908 niedergelegt habe.

Was die Auswahl der Sch.schen Schriften anlangt, so bin ich mit der Weglassung der beiden tragischen Abhandlungen einverstanden, möchte aber empfehlen, die (auch nach des Verf.s Ansicht) bahnbrechenden „Kallias“-Briefe in der nächsten Auflage mit abdrucken zu lassen, damit sie endlich einmal auch äusserlich die ihnen gebührende gewichtige Stellung erhalten. Welcher Jünger Sch.s würde nicht mit hingerissen werden von der Entdeckerfreude des Meisters, seinem Enthusiasmus für die Wissenschaft, seinem packenden, anschaulichen, lebenswarmen Stil! Die übrigen Abhandlungen würde ich dann noch gern vervollständigt sehen durch die im 8. Bande der Bellermannschen Ausgabe enthaltenen, die hier fehlen. Dagegen wirken die beiden einzigen poetischen Gaben, nämlich „das Ideal und das Leben“, eingeklemmt zwischen der Abhandlung über das Erhabene und der „Von den notwendigen Grenzen“ etc., und die „Tabulae votivae“ am Schluss stilwidrig. Da hätten auch vor allem „Die Künstler“ mitgegeben werden müssen, und so manches andere, das wir ungern vermissen. Schon wegen der mir wohlbekannten Bedenken gegen „Die Künstler“ würde ich raten, künftighin die einzigschöne Sch.sche Prosa für sich selber sprechen zu lassen.

Ein Namen- und Sachregister erleichtert den Gebrauch des Werks, dem ich gern noch öfter, am liebsten in der angedeuteten, noch mehr wissenschaftlichen Gestalt, begegnen möchte.

Zehlendorf (Wannseebahn). Bernhard Carl Engel.

Janssen, Otto. Das Wesen der Gesetzesbildung. Eine kritische Untersuchung. Halle a. S., Niemeyer, 1910. (IV u. 278 S.)

Das Wesen der Gesetzesbildung zu ermitteln, ist das Ziel dieses Buches. Mit einer Betrachtung über Wesen und Werden der Gesetze beginnt der Verfasser seine Untersuchung. Das Gesetz erst ermöglicht Erfahrung in jenem Sinne, der seit Kant üblich geworden ist. Wäre die Natur derart, dass niemals ein Augenblick den folgenden entschiede, so

gäbe es nur ein Chaos von Eindrücken. Das Gesetz nun weist auf eine Gleichförmigkeit der ihm zugrunde liegenden Vorgänge hin, es geht also stets auf eine Vielheit von Erscheinungen, die es unter sich begreift, und aus der es durch isolierende Abstraktion gewonnen wird. Und zwar muss das Gesetz, soll es nicht zu eng sein, bis an die Grenze der Abstraktion gehen und darf nur so viele Merkmale der von ihm umfassten Gegenstände aufnehmen, als erforderlich und hinreichend sind.

Die Frage nach dem Werden der Gesetze führt den Verfasser zur Untersuchung des Wertes der Induktion und Deduktion für die Gesetzesbildung. Die Induktion wird als solche des Umfangs und des Inhaltes unterschieden. Die letztere schliesst aus dem Vorhandensein gewisser Merkmale an einem Gegenstand darauf, dass er auch gewisse andere besitzt; die Umfangsinduktion schliesst von dem Vorhandensein gewisser Eigenschaften bei einigen Gegenständen einer Klasse auf das Vorhandensein dieser Eigenschaften bei allen Gegenständen der Klasse. Sie konstituiert also die allgemeingültige Form des Gesetzes. Die Deduktion übernimmt es dann, das Gesetz als Spezialfall einer höheren Gesetzlichkeit abzuleiten. Wie weit wir uns aber auch durch die Vereinigung von Induktion und Deduktion von der Wirklichkeit der Anschauung entfernen, der empirische Ursprung der Gesetze zeigt sich immer darin, dass sie nicht Sicherheit, sondern blosse Wahrscheinlichkeit geben: ihre Änderung schliesst keinen Widersinn ein.

Das zweite Kapitel behandelt die Prinzipien der Gesetzesbildung. Zuerst wird dem Kausalsatz eine eindringende Erörterung gewidmet. Es liegt dem Verfasser daran, aus der Ursachbeziehung jede Spur von Anthropomorphismus zu entfernen; was übrig bleibt, ist: Kausalität ist nichts anderes als Regel der Sukzession. Allerdings erhebt sich gegen die Gleichung: Kausalität = regelmässige Folge — der Reidsche Einwand, dass es regelmässige Sukzessionen giebt, die nicht als kausal zusammenhängend betrachtet werden. So die Folge von Tag und Nacht. Ich glaube, dass sich dieses Argument mit dem Hinweise erledigen lässt, dass nach den Lehren der Astronomie diese Folge nicht ausnahmslos zu nennen ist. Nehmen wir z. B. einen allgemeinen Wärmetod als erwiesen an, so tritt mit diesem eine Nacht ein, der kein Tag mehr folgt u. dgl. (Vgl. J. St Mills Logik III. 5.) Dagegen ist eine Ursache im wahren Sinne nicht möglich, ohne dass ihr die Wirkung nachfolgt. Janssen löst die Schwierigkeit nicht in dieser Weise. Er giebt vielmehr regelhafte Sukzessionen zu, die nicht Repräsentanten eines Kausalgesetzes sind. Der Wissenschaft bleibe es unbenommen, Erscheinungen, die im übrigen alle Voraussetzungen der Kausalform aufweisen, nicht als kausal verknüpft gelten zu lassen, wenn dies ihre Begreifflichkeit fordert (77). Damit scheint mir J. den eigenen Standpunkt aufzugeben. Denn wenn die obige Gleichung, Kausalität = regelhafte Folge, gilt, dann kann die Wissenschaft nur solchen Sukzessionen den kausalen Charakter absprechen, von denen sie nachweist, dass ihre Aufeinanderfolge gesetzlich durchbrochen werden kann, d. h. in sich genommen zufällig ist.

Immerhin hält J. späterhin an der genannten Gleichsetzung fest. Aus ihr folgt die wichtige Tatsache, dass, logisch genommen. Kausalität und Koexistenz für die Erklärung eines Faktums von gleicher, nämlich von — keiner Bedeutung sind. „Es sind Ordnungsformen, Schemata, nach denen wir das Beisammensein gewisser Erscheinungen bestimmen, die aber selber noch kein Verstehen im logischen Sinne vermitteln können.“ Der Wert solcher Feststellungen liegt vielmehr darin, dass man die sie aussprechenden Urteile selbst rein logisch mit einander verknüpfen kann und auf diese Weise gedankliche Zusammenhänge schafft, welche die blossen Feststellungen erst fruchtbar machen. (Vgl. hierzu Münsterberg, Philos. d Werte, S. 134 ff.) Und es ist eben der Wert der Funktionsbeziehung darin gelegen, dass sie die Koexistenz und die Aufeinanderfolge als gleichberechtigte Formen des Zusammenseins

offenbart und so vor anthropomorphistischen Deutungen behütet. Dass sich aber Funktionsbeziehungen zwischen den Dingen feststellen lassen, ist in diesen selbst begründet und nicht ein von uns den Dingen gegenüber ausgeübter, ihnen selbst fremder Zwang.

Ein drittes Kapitel ist „Die Gesetze im Lichte der Erkenntnis“ überschrieben. Auf seinen ersten Abschnitt „Vorstellung und Vorgestelltes“ will ich nicht näher eingehen, weil mir der Raum zur Auseinandersetzung in dieser wichtigen Frage fehlt. Leider scheinen J. die für das Verständnis der auf das intentionale Wesen der psychischen Tatsachen bezüglichen Probleme grundlegenden Forschungen Martys unbekannt geblieben zu sein (Untersuch. z. Grundlegung d. allgem. Grammatik I.). Im zweiten Abschnitt „Grenzen der erkenntnistheoretischen Grundsätze“ unternimmt J. eine Auseinandersetzung mit Kant. „Ich glaube — hiess es schon an einer früheren Stelle (97) —, dass die Lehre von der Kausalität zunächst eine Forderung erfüllen muss, nämlich sich von den Fesseln des Kantischen Denkens befreien.“ Hier wird nun gegenüber der Auffassung Kants, dass die Kausalität der Leitfaden ist, mittels dessen wir die Aufeinanderfolge im Subjekte und im Objekte unterscheiden können, eingewendet, jede Sukzession, die wir wahrnehmen, sei objektiv (163). Sofern hier objektiv soviel heissen soll wie tatsächlich, hätte Kant dies kaum bestritten. Aber nicht jede tatsächliche Aufeinanderfolge ist objektiv in dem Sinne, dass sie im Objekt vor sich geht und nicht auf Rechnung der subjektiven Imagination zu setzen ist. Hier die Unterscheidung zu treffen, ist schliesslich doch nur unter Voraussetzung einer Gesetzlichkeit in der Natur möglich; dies giebt J. selbst zu (162). Die Frage aber, ob sich vielleicht irgend welche Gesetze der Objekte aus der Natur unseres Denkens ableiten lassen, verneint er (164 f.).

Einen tief in logische Fragen (Theorie des Urteils) hineinführenden dritten Abschnitt übergehe ich und wende mich dem „Problem des letzten Gesetzes“ zu. Giebt es ein solches letztes Prinzip des Weltzusammenhanges? Wir wissen es nicht, antwortet der Verf., wir können aber sagen, dass über die conditio sine qua non eines solchen Gesetzes — das völlige Ausgeschlossensein des Zufalles aus der Welt — die Empirie entscheiden wird. Dieser Zufall brauchte durchaus nicht ein solcher im indeterministischen Sinne zu sein. Es würde genügen, dass ein Wirkenszusammenshang nur einmal vorkommt, um uns an der Aufstellung eines ihn begreiflich machenden Gesetzes zu hindern. (Es hätte hier nahe gelegen, an einige Spekulationen Simmels zu erinnern.) Ob freilich ein solcher singulärer Wirkenszusammenhang unserer Erfahrung bisher begegnet ist, möchte ich freilich bezweifeln. Historiker sind hier mit dem Argument zur Hand, es gebe nur einen Napoleon oder dgl. Damit ist natürlich nichts bewiesen, solange nicht gezeigt wird, dass sich das Seelenleben Napoleons nicht als ein Gebilde begreifen lässt, dessen Elemente sich auch anderswo finden.

„Gesetze des seelischen Lebens und Gesetze des Zweckes“ nennt sich das vierte und letzte Kapitel von Janssens Schrift. Das zuletzt angeschlagene Thema wird vorerst weiter ausgesponnen, indem Fragen der historischen Methodologie behandelt werden. Es geschieht dies im engsten Anschluss an Rickert. Während noch S. 115 bemerkt worden war, dass „eine Komplikation immer zahlreicher[er] Gesetzesbegriffe den Umfang des Gemeingültigen bis zu dem äussersten Falle eines Einzelprozesses zu restringieren vermag“, wird hier — im Gegensatz zu des Ref. eben ausgesprochener Ansicht gesagt: „Nie würden wir auch durch stetigste Determination der Gesetzesbegriffe zu den Individuen gelangen, wie sie uns mal gegenwärtig sind.“ Nun ist es ja zweifellos, dass die begriffliche Determination die „reale Gegenwart“ des Gegenstandes in der Anschauung nicht zu ersetzen vermag. Aber giebt etwa eine noch so lebhaft geschriebene historische Darstellung eine Anschauung und ist

nicht auch sie ein durch Kombination von Begriffen dürftig hergestelltes Surrogat?

Im übrigen finden sich hier gute Bemerkungen zur Frage der psychologischen Gesetze. Die Forderung, jedes Gesetz, und insbesondere jedes Kausalgesetz, müsse quantitativ ausdrückbar sein, lehnt der Autor ab (229). Die Einwirkung des Psychischen auf Physisches enthält — auch wenn sie nicht quantitativ ausdrückbar ist — keinerlei erkenntnistheoretische Schwierigkeiten (234). Das Problem der psychophysischen Wechselwirkung wird im folgenden Abschnitt („Die erkenntnistheoretische Position des Willens") mit besonderer Rücksichtnahme auf den Willen als ursächlichen Faktor untersucht. J. erörtert besonders die Stellung des Problems in einer Theorie, welche die Geschlossenheit der physischen Kausalgesetzlichkeit behauptet und die psychischen Elemente nur als „Nebeneffekt" gelten lässt. Für eine solche Auffassung muss natürlich die Kausalität des Willens eine scheinbare werden und J. versucht in diesem Sinne S. 240 eine ziemlich komplizierte (und unwahrscheinliche) Hypothese. Es genüge der Hinweis auf diese sehr subtilen Erörterungen, die in die Freiheitsfrage hineinführen. Den Schluss des Buches bildet eine Auseinandersetzung mit Stammlers Auffassung der sozialen Gesetze und ihrer teleologischen Struktur.

Prag. Hugo Bergmann.

Switalski, W., Prof. Dr. Der Wahrheitsbegriff des Pragmatismus nach William James. Eine erkenntniskritische Studie. Braunsberg (Ostpreussen), Benders Buchhandlung, Hans Grimme, 1910. (58 S.)

Wie engumgrenzt ist im letzten Grunde doch die Gruppe von Problemen, die innerhalb der Jahrtausende umfassenden philosophischen Diskussion hervorgetreten sind und immer wieder hervortreten. Um sie herzuzählen, genügen beinahe die Finger Einer Hand. Und weder die Widersprüche, die gegen jegliche ihrer Lösungsangebote laut geworden sind, noch die Eroberung neuer Wissensgebiete, noch der Wechsel und die Entwickelung der intellektuellen Interessen haben zu einer Abschwächung und Minderung in dem Bemühen um jene Grundfragen geführt.

Aus ihrer Mitte erhebt sich, als ihr Mittelpunkt, das Urproblem der Wahrheit. Wie oft hat schon die philosophische Forschung in das unergründliche Antlitz dieser Sphinx geblickt und trotz aller Misserfolge und aller Ratlosigkeit Hoffnung und Glauben nicht verloren, doch noch eines Tages die geheimnisvollen Züge entziffern zu können. Alle Richtungen menschlicher Geistesarbeit treten mit Antworten vor uns hin, von der Mystik und naiver Frömmigkeit an, für die im Mythos und Symbol die Lösung des grossen Rätsels anklingt, bis zu dem strengen Rationalismus der „reinen" Logik und dem plattesten Utilitarismus, der in dem Streben nach Wahrheit nur einen Ausdruck des rein mechanisch sich betätigenden, in nüchtern vitalen Interessen aufgehenden Instinktes und Triebwillens erblickt. Und gerade die Gegenwart, die ja überhaupt ein so starkes Anwachsen der philosophischen Arbeit zeigt, hat eine ganze Reihe von Versuchen zu einer neuen erkenntnistheoretischen Grundlegung erstehen sehen, und auf die Frage, was Wahrheit sei, und auf welchem Wege ihre methodische Bestimmung erreichbar wäre, melden sich Vertreter der verschiedensten Standpunkte zu Worte.

Als Führer einer jüngsten Bewegung entwickelt Henry Bergson in ausserordentlich feinsinnigen und von hohem künstlerischen Empfinden geleiteten Analysen das Erlebnis der Intuition als Begründungsmoment des Wissens. Hat diese Auffassung eben erst den Kampf aufgenommen, um sich Existenzrecht und Anerkennung zu erobern, und begegnet man in der Literatur vorerst nur einzelnen und einsamen Worten des Für und Wider, so steht der Pragmatismus oder Instrumentalismus, der in England und Amerika seine Heimat hat, im Mittelpunkte eines lebhaft geführten Meinungsaustausches. Zahlreich sind seine Anhänger,

nicht minder zahlreich seine Gegner: er kann sich nicht beklagen, dass man sich mit ihm nicht beschäftige. Der Philosophen-Kongress in Heidelberg 1908 stand vielfach unter dem Zeichen des Pragmatismus.

Was man auch immer gegen ihn vorbringen mag, so muss man das Eine doch anerkennen, dass er in die erkenntnistheoretischen Untersuchungen neue Gesichtspunkte und also neue Anregungen hineinzutragen versucht. Dadurch aber zwingt er die Kreise, die ihn ablehnen, zu einer schärferen und gediegeneren Begründung ihrer eigenen Stellung. Jener neue Gesichtspunkt besteht in der Anwendung der entwickelungsgeschichtlich-voluntaristischen Biologie auf das Problem der Erkenntnis. Und der ganze Streit spitzt sich am letzten Ende zu der Frage zu, ob die Entwickelungslehre in sich die Kriterien biete, um jenes Problem zu entscheiden, oder ob nicht die Erkenntnis ihre Grundlegung in einer ihr ganz eigentümlichen Theorie besitze.

Das hier angezeigte Schriftchen will nun die Erkenntnistheorie des Pragmatismus nicht in ihrer ganzen Breite entwickeln und prüfen. Mit treffendem Griff wird vielmehr das Grund- und Kardinalproblem der theoretischen Philosophie, die Frage nach dem Begriff der Wahrheit, ans Licht gestellt. Denn hält die in diesem Einen Punkte dargebotene Entscheidung der Kritik Stand, dann ist die ganze Theorie gerettet und gerechtfertigt, mögen in einzelnen Punkten auch Bedenken auftreten. Leistet die biologische Methode — und in der Geltung und Berechtigung der Methode liegt immer des Pudels Kern — was der Pragmatismus von ihr verspricht, dann muss man diesem unumwunden den Ruhm zuschreiben, endlich, endlich die Hilfsmittel entdeckt zu haben, um der alten Vexierfrage nach dem Wesen der Wahrheit erfolgreich entgegentreten zu können.

Switalskis Arbeit baut sich in drei Teilen auf. Zuerst eine knapp und rein äusserlich gehaltene geschichtliche Einführung mit wertvollem literarischem Apparat, der sowohl die Schriften der Anhänger als der Gegner verzeichnet (S. 5—12). Ihm hätte vielleicht noch Windelbands hervorragende, kritisch ablehnende Rede: „Der Wille zur Wahrheit“ (1909) zugefügt werden können. Dann folgt als zweiter Teil eine vornehmlich an James als dem erfolgreichsten und auch gewandtesten Verfechter des Pragmatismus sich anschliessende Darstellung und Beleuchtung des Gegenstandes (S. 13—36). Den Schluss bildet die Kritik und Ablehnung der neuen Wissenschaftslehre (S. 36—58).

Der Hauptwert der Broschüre liegt in dem zweiten Abschnitt. Sowohl die Entwickelung und Aufrollung der Frage, als auch deren kritische Interpretation sind von mustergiltiger Klarheit und Bestimmtheit. Darum wirkt dieser Abschnitt auch ausserordentlich instruktiv. Wie häufig bekommt man doch sonst verschwommene und viel zu sehr in allgemeinen Redensarten verbleibende Berichte zu lesen. Unser Verfasser dagegen entwickelt die Frage, ferner die Ansatzpunkte, Voraussetzungen und Gesichtspunkte zu ihrer Behandlung und die Eigenart der Lösung in scharfen Formulierungen. So gewinnt jeder Satz bei ihm volle Deutlichkeit und didaktischen Wert. Die aus James beigebrachten Zitate sind treffend und aufklärend. Indem aber im Wesentlichen nur die amerikanische Form des Pragmatismus behandelt wird, bleiben die allgemeinen philosophischen Grundlagen, aus denen die ganze Theorie erwächst, sowohl was ihre methodischen Prinzipien als auch was die Technik des Aufbaues anlangt, etwas im Dunkel. Sonst hätten wir wohl einen Hinweis auf Herbert Spencer erhalten. Denn dessen biologisch-soziologische Begründung des Erkennens bedeutet den umfassendsten Versuch, den Darwinismus für die Förderung unserer Einsicht in das Wesen des Erkennens fruchtbar zu machen. Nebenher sei hier noch angemerkt, dass auch Nietzsche auf bestimmten Stufen seiner Entwickelung den Wahrheitswert der Axiome und Begriffe von dem Nutzen und der Kulturförderung, die sie ermöglichen und zu der sie beisteuern, abhängig machte. „Das Wohl

der Menschheit muss der Grenzgesichtspunkt im Bereich der Forschung nach Wahrheit sein“ (vgl. R. Richter, Nietzsche S. 163).

In rein theoretischer Hinsicht stellt der Pragmatismus, wie der Verfasser mit vollem Recht bemerkt, eine Absage an den extremen Rationalismus und Intellektualismus im Hegelschen Sinne dar, wie er noch heutzutage auf den alten englischen Universitäten herrscht. Die Fremdheit und Kälte dieses Standpunktes dem Leben gegenüber, das er durch seine apriorischen Konstruktionen zu gängeln und zu vergewaltigen sucht, sein Unvermögen, die grenzenlose Fülle und Variabilität der wirklichen Beziehungen und der wirkenden Bewegungen des Lebens durch die abstrakten Formeln und allzuweiten Netze seiner Dialektik zu fassen und zu fangen, das sind die Punkte, die der Pragmatismus der Begriffsphilosophie in erster Linie zum Vorwurf macht. Er dagegen stellt sich mitten hinein in die Flut des Lebens, um so das Leben zu begreifen. Und da nun die Wissenschaft selbst ein Erzeugnis des Lebens ist und in dessen Dienst steht, so sind auch die Gesichtspunkte für die Erkenntnis der Wissenschaft aus den praktisch-zweckmässigen Wollungen und aus den biologischen Gesetzen, die das Leben beherrschen, zu entnehmen. So erscheinen alle Begriffe und Urteile als biologische Anpassungserscheinungen, alle Theorien als „Werkzeuge“, deren Beibehaltung und Anerkennung auf ihrer Tauglichkeit beruht, „alte Tatsachen zusammenzufassen und zu neuen hinzuführen“, wie James sagt (nach Switalski S. 18). So gilt es, bei aller Erkenntnis zunächst zu fragen: „Zu welchen praktischen Folgen führt sie? Welches ist ihr tatsächlicher Wert für die persönliche Lebensgestaltung?“ (nach Switalski S. 17). Da es sich aber an dieser Stelle nicht um eine Besprechung des Pragmatismus handelt, so mögen diese Andeutungen über sein Wesen genügen. Besonders interessant sind auch Switalskis Angaben über die evolutionistische Ableitung der Kategorien (S. 29 ff.).

Gegen die pragmatische Theorie wird nun in dem 3. Teil eine zwiefache Kritik vorgebracht, eine vortreffliche logische und eine von einem metaphysischen Standpunkt aus erfolgende. Erstens wird ihr mit gutem Grunde entgegengehalten, dass sie nicht zwischen dem Urteils*erlebnis* und dem *Sinn* oder der *Bedeutung* des Urteils, d. h. seinem wissenschaftlichen Geltungswert unterscheide. Als Erlebnis ist das Urteil allerdings in den zeitlichen Fluss unseres Seelenlebens dynamisch verflochten (S. 39). Es nimmt Teil an dem Schicksal und an den Veränderungen, denen alles Psychische unterliegt. Und es gehört unleugbar zum Haushalt des Lebens und der Natur als ein diesen dienstbares Glied. Insofern kann man dem Pragmatismus nicht widersprechen. „Es lässt sich nicht leugnen“, dass die Behauptung, nur *die* Urteile seien wertvoll, die uns zu einem zweckmässigen Handeln verhelfen, „eine bedeutsame Wahrheit enthält“. „Bereits Aristoteles weist darauf hin, dass die Ausbildung der Fertigkeit, im praktischen Leben sich zurechtzufinden, im Menschheitsleben das Erste gewesen ist“ (S. 37 f.). Aber, und das eben unterliegt nachdrücklichem Bedenken, „ob der Nutzen, die Rücksicht auf das Handeln und Leben im weitesten Sinne die ganze Bedeutung der Erkenntnis ausmacht“ (S. 39)? „Der Nutzen ist ein unzureichend bestimmtes und darum unzulängliches Kriterium der Wahrheit“ (S. 54). Der Pragmatismus drückt, so wird man auch sagen können, den Begriff der Wahrheit, unkundig ihrer ideell-normativen Geltung, zu einer Sanitätsvorschrift herab. Was Switalski von diesem Gesichtspunkt aus, oft unter Berufung auf *Husserls* grundlegende und bahnbrechende ‚Logische Untersuchungen‘, am Pragmatismus bemängelt, trifft m. E. durchaus den Kern der Sache. Es handelt sich bei der Erkenntnis der Urteilsorganisation „überhaupt nicht um eine *psychologische*, sondern um eine *logische* Frage, nicht um den Ursprung, sondern um den Geltungsgrund der Urteile. Aber darum eben muss betont werden, dass die *psychogenetische* Erklärung unter keinen Umständen den *logischen* Wert der Kategorien

uns verständlich machen kann. Entstehen und vererbt werden — falls eine seelische Vererbung überhaupt nachweisbar ist — kann wohl das Wissen um die Kategorien, — ihre Geltung ist aber auch dort vorausgesetzt, wo man einen Denkakt vollzieht, ohne sich seiner Tragweite bewusst zu sein" (S. 53). Es ist ja der alte, alte Grundfehler der englischen Logik, inhaltliche und genetisch begründete Elemente des Bewusstseins, die im Laufe der Entwickelung kommen, sich unter dem Einfluss individueller Erfahrungen und Umstände umbilden und sich mit anderen ebenso individuell bestimmten Elementen zu höchst variablen Ketten verschlingen, zu Kriterien der Geltung machen zu wollen. Seitdem dieser Relativismus zuerst von der antiken Sophistik proklamiert worden ist, sind die Bemühungen, an seine Stelle eine „reine" Logik zu setzen, deren Bestimmungen „absolute" und ideelle Bedeutung tragen, nicht eingeschlafen. Der bedeutendste systematische Versuch der Gegenwart, eine solche Logik zu entwickeln, liegt, wie Switalski richtig hervorhebt, in Husserls Werk vor. Aber dabei bleibt er nun nicht stehen. Er unternimmt es vielmehr, für diese transscendentallogische Grundlegung — und dass es sich bei Husserl um eine solche handelt, hat Natorp bei einer Besprechung jenes Werkes vortrefflich gezeigt — noch ein tieferes Fundament aufzugraben. Und dies ist der Punkt, an dem ich mich von dem verehrten Verfasser und seiner schönen Arbeit scheide. Es erscheint mir nämlich unmöglich, die Theorie des Wissens in der aristotelisch-scholastischen Metaphysik und Ontologie zu verankern, um von hier aus eine endgiltige Widerlegung jeder relativistisch-evolutionistischen Logik ins Werk setzen zu können. „Unter ‚absoluter' Wahrheit," sagt Switalski, „verstehen wir das Reich idealer Verhältnisse, das als Grundschema für alle Wirklichkeit fungiert, es ist die Ideenwelt Platos als Konzeption des göttlichen Geistes gedacht" (S. 44). „Die scholastische ‚adaequatio intellectus cum re' bedeutet nicht eine Angleichung an ein unerreichbares Ding, sondern die immer genauere Angleichung der Erkenntnis an all die Daten, die von uns in den unmittelbaren Erlebnissen vorgefundeu werden" (S. 45 f.). Von diesen unmittelbaren Erlebnissen aus will der Verfasser allmählich zu den „Gegenständen der extramentalen Wirklichkeit" aufsteigen (S. 46) und so den „Koinzidenzpunkt von Denken und Sein" erfassen (S. 57). Aber all dieses Erfassen extramentaler Gegenstände und alle Vergegenständlichung und Prüfung des „Seins" wird ja doch von dem erkennenden Bewusstsein vollzogen, das auf keine Weise zu einem Extramentalen hinausgelangen kann. Was das Bewusstsein erkennt, ist und bleibt ein Mentales. Die Durchfahrt, wie Fechner gern sagt und die auch er durchführen zu können meinte, die Durchfahrt zum „Wirklichen" ist an die einschränkenden Bestimmungen gebunden, wie sie der kritische Phänomenalismus Kants entwickelt. Wie es um die Dinge der transscendenten Welt bestellt sein mag, kündet uns keine Wissenschaft. Jene Metaphysik kann nicht die letzte Instanz für die Kritik, in unserem Falle: für die gegen den Pragmatismus gerichtete, bilden. Bedarf sie doch selbst der kritischen Rechtfertigung und Begründung. Und Gang und Ausgang des richterlichen Verfahrens gegen sie sind für alle Zeiten in den Blättern der Vernunftkritik gebucht. Nicht das System der scholastischen Metaphysik mit seinen Konstruktionen einer transscendenten Welt, sondern die Gesichtspunkte der transscendentalen, an dem Begriff des Systems der Wissenschaft orientierten Logik, welche die idealen und, wenn man so will, immanenten Beziehungen in jenem System und deren konstruktive Gegenseitigkeit entdeckt, mit einem Worte: der Begriff des transscendentalen Apriori, wie ihn gerade die Marburger Schule mit ihrer grossartigen Entdeckung ans Licht zu stellen und mit vollstem Recht zur Anerkennung zu bringen sucht, bietet das Kriterium für die Bestimmung von Wesen und Wert des Pragmatismus. Trotz der neuanhebenden Verteidigung und apologetischen Behandlung, die der aristotelisch-scholastischen Erkenntnislehre zu Teil werden, trotz ihres neuer-

lichen Ausgespieltwerdens gegen Kant ruhen doch im Kritizismus allein die Grundlagen jeder wissenschaftlichen Philosophie und die Momente für die Prüfung entgegenstehender Theorien. So wenig als der Pragmatismus, so wenig vermag auch Aristoteles das Problem der Wahrheit zu lösen. Dort zerflattert der methodische Begriff der Wahrheit in den logisch garnicht eindeutig fassbaren, unendlich fliessenden Gedanken des praktischen Nutzens. Und um von diesem Gedanken überhaupt reden und auf ihn eine Theorie stützen zu können, muss ja schon die Geltung der logischen Grundgesetze vorausgesetzt werden. Hier, bei Aristoteles, entflattert jener Begriff in das Reich des Unfassbaren.

Berlin. Arthur Liebert.

Montgomery, Edmund. Philosophical Problems in the light of vital Organisation. G. P. Putnams Sons, New-York and London (W. C., 24 Bedford Street, Strand) 1907. (446 S.)

Der Autor hat in Deutschland (wo er unter Helmholtz studiert hat) mit einer Schrift debütiert, die in ihrem Untertitel schon die Richtung auf eine „physiologische Naturauffassung“ andeutete: „Die Kantische Erkenntnislehre widerlegt vom Standpunkt der Empirie“ (München 1871), und seitdem hat er eine lange Reihe mehr oder minder philosophischer oder biologischer Aufsätze zumeist in amerikanischen Zeitschriften veröffentlicht. Nun giebt er eine einheitliche und wohlgerundete Zusammenfassung seiner Gedanken, da eine vierzigjährige Forschertätigkeit ihn in seinen Grundanschauungen nur bestärkt hat. Mit gutem Recht weist er darauf hin, dass die antimechanische Auffassung der Lebensvorgänge, mit der er lange allein gestanden habe, nun im Neovitalismus immer stärkere Anerkennung finde. Dagegen darf er für die Philosophie, die er auf dieser biologischen Grundlage entwickelt, kaum den Ruhm wirklicher Originalität in Anspruch nehmen. Seit Spencer (den M. mit Unrecht fast ignoriert) sind Versuche, in der Betrachtung des Bewusstseins als Lebensprozess das grundlegende Prinzip der Realität zu finden, mehrfach gemacht worden. Die Schwierigkeiten der idealistischen wie der materialistischen Weltanschauung lösen sich ihm in folgender Grundanschauung: „Es giebt in Wirklichkeit nur einen einheitlichen Kosmos, der aus zusammenhängenden, kraftbegabten, ausserbewussten Wesenheiten (entities) besteht. Von diesem Kosmos bildet das ausserbewusste Organisch-Individuelle einen hochentwickelten itegrierenden Bestandteil, und sein alles erfassender bewusster Inhalt ist hier auf Erden das höchste Produkt vitaler Wechselwirkung mit der Aussenwelt“ (S. 135).

Der zuerst zu bekämpfende Gegner ist demnach der Phänomenalismus; um zu zeigen, dass er notwendig zum Nihilismus und Solipsismus führe, lässt M. sich kaum an dem mephistophelischen: „Du musst es dreimal sagen!“ genügen. Verworfen wird auch jede spiritualistische Metaphysik wie der Dualismus Descartesscher Prägung: das Geistige ist eine Funktion der organischen Substanz, die eben darum nicht als ein bloss mechanisches Aggregat, sondern als vitale, teleologische Einheit aufgefasst werden muss. Der Kampf gegen die mechanische Weltauffassung ist deshalb die Hauptaufgabe des zweiten Teiles. Im einzelnen sei erwähnt die Polemik gegen das Gesetz der Erhaltung der Energie (bei der Ablehnung spricht etwas die Opposition gegen R. Mayers „Mechanismus“ mit; der entscheidende Punkt scheint mir nicht getroffen, dazu müsste man auch statt der populären Darstellung eine etwas mathematisch-strengere Diskussion fordern); die Ablehnung des kausalen Determinismus; der James-Langeschen Gefühlstheorie (S. 316 ff.); des psychophysischen Parallelismus (S. 324 ff.); endlich die Betonung der „ektodermischen“ vor der „entodermischen“ Betrachtungsweise (S. 314 und 424 ff.): die organischen Bedürfnisse und Triebe sind dienstbar der Erhaltung des Lebens des Individuums in seinen Beziehungen zur Umwelt, wie sie sich organisch in der „ektodermen“ sensori-motorischen Struktur darstellen, und es ist falsch,

die letzteren Funktionen der Befriedigung der Triebe etc. unterzuordnen (wie es der Biologe Bichat und der ethische Hedonist Schopenhauer tun).

Der Darstellung merkt man die Herkunft aus einzelnen Stücken noch an; um diese in Amerika beliebte Publikationsweise als Vorzug erscheinen zu lassen, muss man schon ein W. James sein. Zumal die philosophiegeschichtlichen Orientierungen über die einzelnen Probleme sind nicht eben aufschlussreich. Man kann das Historische zum Würzen und zum Wässern benutzen; hier ist die Suppe ziemlich breit geraten. Um den Phänomenalismus und Rationalismus erfolgreich zu bekämpfen, bedarf es heute schärferer Waffen, als sie der Biologismus sans phrase zu bieten hat. Dies Buch ist mehr eine Truppenschau als eine Feldschlacht.

Bonn a. Rh. Fritz Ohmann.

v. Schulze-Gävernitz, G. Marx oder Kant? Rede, gehalten bei der öffentlichen Feier der Übergabe des Prorektorats. 2. unveränderte Auflage. Freiburg i. Br. und Leipzig, Speyer & Kärner, 1909. (63 S.)

Die Frage des Titels ist programmatisch. Der für den modernen Sozialismus charakteristischen Losung: „Zurück zu Kant!“ reiht sich der Ruf des Verfassers an: „Für die im Sozialismus wirkenden Ideen und gegen ihre jetzigen falsch orientierten Ausprägungen; nicht Marx, sondern Kant.“

Um Marx zu widerlegen, werden die Grundpfeiler seiner Lehre geprüft, als welche sozialrevolutionärer Wertnihilismus, materialistische Geschichtsauffassung, Mehrwertlehre und politischer Sozialismus erkannt werden. Das Ergebnis der Kritik ist: in der philosophischen Grundlegung fehlt die Kategorie des Wertes und damit auch der Idee im kritischen Sinne als der ewigen Aufgabe; daher der Monismus, die zur Untätigkeit verdammende Geschichtsauffassung und die ohne wissenschaftliche Ethik gegründete Politik. Die Waffen zur Widerlegung von Marx liefert vornehmlich Rickert mit seinem Wertbegriff und Windelbands Scheidung der nomothetischen Naturwissenschaft und der idiographischen Geschichtswissenschaften. In seiner klaren Beweisführung bietet Verfasser viel bemerkenswerte Argumente und vor allem auch eine erquickende Leidenschaftlichkeit, namentlich bei seinen Ausführungen über die Idee.

Deshalb muss man bedauern, dass gerade der Angelpunkt, der Begriff des Wertes, den Angriff herausfordert. Das Sollen über dem Sein, den Wert über der Natur anzuerkennen, so wird ausgeführt, sei Sache nicht des Beweises, sondern des Entschlusses, nicht Sache des Wissens, sondern des Gewissens. Damit jedoch wird unter Verkennung von Kants Lehre das Sollen entweder wieder dem deskriptiven Sein gleichgesetzt, oder dem Masstab eines subjektiven Gutdünkens überliefert. Die Ethik, die begründet werden soll, wird also in Wahrheit preisgegeben. Und gerade Kants Begründung der Ethik ist es, die eine wissenschaftliche Vertiefung des Sozialismus anbahnen lässt; seine staats- und geschichtsphilosophischen Anschauungen, die sonst vorwiegend berücksichtigt werden, kommen erst in zweiter Linie in Betracht.

Marburg. M. Salomon.

Goldschmidt, Ludwig, Prof. Dr. Zur Wiedererweckung Kantischer Lehre. Kritische Aufsätze. Gotha 1910. Verlag von F. A. Perthes, (289 S.)

Der Verfasser hat unter dem genannten Titel eine grössere Reihe meist früher veröffentlichter Aufsätze gesammelt und herausgegeben. Die Arbeiten sind verschiedenartigen Inhalts, wie einige Überschriften andeuten mögen: „Kant und unsere Zeit“. „Georg Samuel Albert Mellin“. „Wie die Mathematik im 19. Jahrhundert die Metaphysik entdeckte“. „Der Raum“. „Monismus und Naturgesetz von Ernst Haeckel“. „Die causa sui bei Spinoza“. „Der junge Goethe über die Freiheit“ u. a. m. Dennoch sind diese Aufsätze durch die Einheit ihres Zwecks und die

philosophische Gesinnung, die sich in ihnen ausspricht, innerlichst verbunden und zusammengehalten. — Ihr Zweck ist in dem Titelbegriffe enthalten und ausgedrückt; die philosophische Gesinnung, der diese Arbeiten entsprungen sind, ist das klare und begründete Bekenntnis zu Kant und seiner Lehre.

„Wider vielfache an meinen Schriften geübte Scheinkritik behaupte ich auf Grund strenger Prüfung, dass die Kritik der reinen Vernunft eine vollkommen wahre, von jedem vernunftbegabten, zu solch abstrakten Untersuchungen angeleiteten Menschen ohne Beeinflussung durch Autorität einzusehende Lehre enthält, die weder bisher widerlegt, noch jemals durch Widerlegung umzustossen ist" — das ist die gedankliche Stimmung, in der Goldschmidt überall seine Aufgabe anfasst. — Man wird die Schärfe des Ausdruckes nicht länger besonderlich finden, wenn man erkannt hat, wie der Autor Kant interpretiert.

Er bezeichnet mit Sicherheit den Stützpunkt der Kantischen Kritik und ihr nächstes Ziel: „Was ist ihm doch der Beweisgrund für alle apriorischen Grundsätze synthetischer Natur? Die Möglichkeit der Erfahrung und das heisst nichts anderes, als die Möglichkeit einer gesetzmässigen Physik. Wer aber hierin einen Beweisgrund sieht, der will nicht die Physik beweisen, sondern durch ihre Existenz andere, dem Zweifel unterliegende Erkenntnisse schützen und werten."

Das sind allerdings Leitgedanken Kantischer Philosophie und Methode und eben deshalb, weil sie eine Methode der Philosophie bezeichnen, sind sie „vollkommen wahr, weder bisher widerlegt, noch jemals durch Widerlegung umzustossen". An dieser Einsicht muss sich auch heute systematische Philosophie orientieren: „Wer die Tatsache der Mathematik und die Existenz einer im beständigen Fortschritt sich entwickelnden und nicht wie die frühere Metaphysik in einer Kreisdrehung verharrenden Naturwissenschaft nicht zugeben kann, der mag auf Kant und alle Philosophie verzichten." —

Das entschlossene Eintreten für die Lehre Kants muss unberechtigte Kritik dieser Lehre mit Nachdruck abweisen. So wird die Arbeit Goldschmidts zum grossen Teil Polemik. In den Aufsätzen „Kants Voraussetzungen und Prof Dr. Fr. Paulsen", „Kant-Orthodoxie und kritische Freidenker", „die „Wurzel" der „vierfachen Wurzel" des Satzes vom Grunde", „Wie Schopenhauer Kant zitiert" — u. a. m. hält Goldschmidt mit alten und neuen Gegnern der Kr. d. r. V. Abrechnung. Man kann seinen Korrekturen ihre sachliche Berechtigung nicht absprechen; die Unzulänglichkeit Schopenhauers, wie unter den Neueren Paulsens, gegenüber den Problemen der Vernunftkritik wird wohl heute allgemein zugestanden. —

Auch in den anderen Schriften zeigt sich Goldschmidt von streitbarer Natur. Nicht immer zum Nutzen einer möglichen Diskussion und Verständigung, da der polemische Stil dazu verleitet, aus Einzelheiten einer abweichenden Meinung oder Lehre ein absprechendes Allgemeinurteil zu folgern, das den Verfasser sofort ins Unrecht setzt. Trotzdem wird man diese Schriften mit Nutzen lesen, da der Verf. dort, wo die Sache selbst zu Worte kommt, die Polemik durch die lehrhafte Darstellung zu stützen und zu ergänzen weiss.

Ausser den Aufsätzen, welche sich direkt auf Kant beziehen, finden sich in dieser Sammlung einige kleinere Arbeiten über die Beziehungen Schillers und Goethes zu Kantischer Philosophie. Diese Aufsätze zeigen ein intimes Verständnis der Zusammenhänge zwischen unserer klassischen Litteratur und Philosophie. An einzelnen Beispielen wird die Durchdringung der dichterischen Werke mit den philosophischen Gedankengängen aufgezeigt —, ein Zusammenhang, in dem das vertiefte Kulturbewusstsein unserer beiden grossen Dichter seinen Quell und Ursprung hatte.

Hamburg. Dr. Johannes Paulsen.

Braun, Otto, Dr. phil. Schellings geistige Wandlungen in den Jahren 1800—1810. Quelle & Meyer, Leipzig 1906.

Ce sont, peut-être, les limites mêmes que M. Braun a su donner à son étude qui en font le principal intérêt. Ne se proposant, en effet, que de mettre en évidence la suite des idées par lesquelles son auteur a passé, il n'a pas eu, comme l'historien, qui veut donner de l'écrivain qu'il étudie une image complète, à tenir compte de la masse respective des matériaux. Or, pour Schelling, c'est, de beaucoup, la période de jeunesse qui a été la plus féconde: par suite, dans une exposition trop scrupuleuse, la quantité des documents et des idées de détail, qui se rapportent aux premières formes de sa pensée, masque l'importance des idées ultérieures. On est alors porté à ne voir dans Schelling que le philosophe de l'identité, le précurseur et le maître de Hégel, avec l'enseignement duquel sa philosophie ne paraît plus que faire double emploi. On sait bien que cette première philosophie, à laquelle son second prophète a donné pendant longtemps en Allemagne une si grande autorité, Schelling l'avait, pour son propre compte, dépassée et même formellement combattue, dans la dernière période de son activité philosophique. Mais si les documents de cette toute dernière philosophie ont une importance matérielle assez considérable, la période intermédiaire, par laquelle se fait l'évolution, ne présente qu'un nombre d'écrits relativement restreints en quantité et en dimensions; et, forcement, dans, une étude complète de l'auteur, par un effet d'optique naturel, cette période intermédiaire, où Schelling commence à répudier le panlogisme et prépare ces hardiesses de la période dermière, qui surprirent le public berlinois de 1841, perd, par l'effet de la disproportion matérielle des développements donnés, une grande partie de sa signification. Le plan adopté par M. Braun, par lequel il s'allège, non seulement des ouvrages des premiers débuts, où Schelling n'est que le disciple de Fichte, mais encore de tout le bagage, intéressant, pourtant, pour les spécialistes, de la philosophie de la nature et des considérations finales de la période de la théosophie, lui permet de donner leur véritable valeur aux diverses étapes de la pensée de l'auteur étudié, abstraction faite de toute considération de l'abondance plus ou moins grande, suivant les circonstances, de la production matérielle, qui signale ces époques successives.

Après une courte Introduction, dans laquelle l'auteur réclame pour l'histoire et surtout pour l'histoire de la philosophie, le droit de ne pas s'en tenir à une reconstruction objective et achromatique du passé mort (ce qui, comme l'indique Nietsche, ne ferail qu'embarrasser le moment présent et vivant) mais de dégager de l'individuel „sur lequel l'histoire écrit„ ce qui est „plus que temporel„ ce qui est un document sur l'homme éternel — il en arrive à l'étude proprtment dite qui comportera quatre grandes divisions: 1°) L'époque de l'idéalisme esthétique; 2°) Le néo-spinozisme; 3°) Le passage de la conception esthétique du monde à la conception éthique; 4°) La conception éthique du monde dans la doctrine de la liberté:

Et voici la thèse générale, à notre avis, très juste, qui va circuler à travers ces quatre grandes divissions.

La période du développement personnel de Schelling, qui s'ouvre avec l'Idealisme transcendental, est une réaction contre Fichte par la substitution à la thèse de l'effort moral indéfini — que réclamait la philosophie de ce théoricien de l'irréductibilité du monde théorique au monde pratique — de la thèse opposée de la réconciliation de ces deux·mondes dans la production artistique et de l'apaisement moral que cette réconciliation autorise. Et non-seulement la production artistique humaine est gage de la possibilité d'une telle réconciliation, mais (comme cette production artistique humaine n'est que la forme la plus haute de la production dans la nature) elle est révélatrice de ce fait que cette réconciliation possible est (pour qui sait voir la nature d'un œil impartial) la loi générale de l'univers — que la beauté. expression de la bonté est le fait général —

que le monde est, au fond beau et bon, — sans que l'homme ait à collaborer à son œuvre autrement que pour la savourer, en prenant conscience de ses tendances essentielles dans des créations, qui ne sont que le prolongement de sa spontanéité et la révélation à l'esprit, en tant que formes ultimes de cette spontanéité, de sa véritable nature. — En d'autres termes, la première période du développement personnel de Schelling est un cri d'optimisme et de confiance en la vie et le monde; et cet optimisme trouve son expression dans la conception foucièrement esthétique de l'univers et de toute réalité.

Le neo-spinozisme ne fait qu'élargir ce point de vue. C'est la raison impersonnelle qui apparaît comme l'universel artiste dont il n'y a lieu que de comprendre l'œuve pour l'admirer; tout est bien pour qui sait comprendre; le mal n'est qu'une apparence qui tient à la limitation du champ de vision; la vertu elle-même ne doit pas comporter la lutte (théorie de la belle âme); elle n'est chez l'être intelligent que la conscience de l'harmonie fondamentale et de son harmonie propre avec le reste de l'univers.

Mais voici que, en 1803, des doutes présentés par un disciple, Eschenmayer, et la publication par celui-ci de l'ouvrage intitulé „La Philosophie dans son passage à la Non-Philosophie“ ébranlent cette belle confiance. Depuis lors, un courant d'idées, contraire au premier, prend naissance dans la pensée du philosophe. il s'y établit, d'abord, sourdement et laisse, pendant un certain temps encore, prédominer à la surface une circulation de notions conformes à l'orientation primitive. Mais l'impulsion donnée fait son œuvre: pendant le troisième période, malgré les résistances naturelles d'habitudes intellectuelles qui ne cèdent point sans lutte, une direction de pensées, absolument différente de la première, se constitue peu à peu; — et, dans la quatrième période. an point de vue optimiste, qui ne demandait que la compréhension joyeuse de l'univers, succède une conception nettement pessimiste, réclamant un effort conscient et continu de la volonté humaine contre l'invasion perpetuelle du mal, une collaboration énergique du bon vouloir au maintien d'un ordre moral perpetuellement en péril, une lutte de l'individu de bonne volonté contre lui même et contre les choses.

Jamais, pour qui sait comprendre l'histoire d'une âme, ne s'est opérée transformation plus radicale que celle dont la pensée philosophique de Schelling nous offre le spectacle, en nous faisant passer de la période confiante, et par là même, si heureusement productive de la première jeunesse, à'la période anxieuse de la maturité. Mais (c'est l'avis de l'auteur et c'est aussi le notre), de quelque désenchantement qu'elle s'accompagne, la transformation est salubre. L'optimisme naïf était creux et fade. L'œuvre de la vie, dans la conception finale, prend une signification plus intéressante et manifestement, plus vraie. Le grand philosophe a éprouvé, avec une énergie peu commune, les deux états extrêmes de l'absolue confiance en la bonté du monde donné et de l'absolue défiance à l'égard de ce même monde, de cette même nature première, dont il avait célébré, dans sa première jeunesse, la foncière harmonie. Le monde n'est par bon en soi; il n'est bon que si nous le faisous tel, en nous et par nous. Schelling est, à notre avis, bien plus complet que Hégel. Mieux que Hégel, dont la mort relativement prématurée a, d'ailleurs, peut-étre empêché l'évolution complète, il a porté dans son âme l'âme du siècle où il a vécu, de celui qui, en Allemagne surtout, a débuté par une sorte de retour à la confiance hellenique en la bouté naturelle de la création pour se terminer par le pessimisme de Schopenhauer et de Hartmann et par une protestation de la conscience intérieure (dont le sens est pour M. B. la caractéristique de l'esprit germanique) contre le jeu naturel de la réalité brutale.

Cette conscience de la nécessité de réagir contre les éléments de désharmonie morale et de souffrance, que contient le monde réel, ne va

pas sans celle de la nécessité de se concentrer pour agir, pour faire une œuvre effective et précise et éviter de se perdre dans les nuages; — et c'est pourquoi le sentiment pessimiste de ce qui est, l'acceptation d'un devoir de réforme et d'amélioration s'accompagne naturellement d'une glorification de cette personnalité que le pur rationalisme optimiste tend au contraire, à laisser dans l'ombre. M. B. montre nettement comment le sentiment de progrès à réaliser, ou même d'un ordre, par essence fragile, à maintenir, comment, par suite, un certain pessimisme, à l'égard de ce qui est, est la conditionde la pleine notion du devoir moral, et comment de cette pleine notion du devoir individuel résulte naturellement une mise au premier plan de la notion d'effort volontaire et, par voie de conséquence, de la bonne volonté individuelle, de la personnalité. Voilà pourquoi aussi nous voyons, chez le grand philosophe étudié et dans le siècle qu'il incarne, l'évolution de la notion de ce rôle de la personnalité, qui envisagée, d'abord, sous son aspect négatif, comme un obstacle à la fusion de toutes les raisons les unes dans les autres et dans une raison universelle — finit par apparaître comme l'instrument nécessaire du maintien et de la propagation du regne de cette raison, comme le véhicule indispensable de cette rationalité, à laquelle d'abord elle semblait contraire, mais qui, dépourvue de réalité par elle-même et n'ayant proprement que la valeur d'un idéal, ne peut se maintenir et progresser que par le continuel effort de la bonne volonté, expression de la personnalité, qui, seule, peut la faire durer et prospérer dans le domaine du temps.

Cette pensée générale de l'ouvrage de M. B. étant une fois mise en lumière, il y aurait intérêt à suivre dans la détail la série dee indications fermes et nettes par lesquelles il caractérise, d'abord, l'évolution par laquelle la pensee allemande, dans les dernières années du 18⁰ siècle, pense se dérober au relativisme de Kant en se debarrassent de la „chose en soi“ „conception sans laquelle on ne peut entrer dans la doctrine de Kant et avec laquelle on ne s'y peut maintenir“ et en établissant l'autonomie d'esprits parallèles destinées à se réconcilier dans un esprit des esprits, — puis l'opposition de Schelling à Fichte qui, comme on le sait, commence à se dessiner, sans être pleinement avouée, dans la période de l'idéalisme esthétique: car, le moralisme du maître ne laissant à la nature qu'un rôle de moyen et la réduisant à un schématisme décoloré, une réaction toute naturelle amène le disciple à vouloir compléter la doctrine antérieurement exposée par une philosophie propre de la nature et par une considération esthétique de l'univers. L'opposition des deux philosophies preud nettement conscience d'elle-même dans la période du néo-spinozisme . . . Mais cette analyse du détail d'un ouvrage qui ne contient pourtant qu'un petit nombre de pages nous entraînerait bien vite au-delà des bornes d'une modeste récension.[1])

---

[1]) Table des matières: Indroduction.

I) L'époque de l'idéalisme esthétique.

1⁰) La spéculation post-Kantienne. Schelling se sépare de Fichte.
2⁰) Importance de l'art chez Schelling.
3⁰) Traits généraux de la conception du monde.
4⁰) Les problèmes éthiques particuliers (Il s'y trouve une analyse vraiment ferme des diverses conceptions de la liberte dans cette première période du développement de Schelling).

II) Le néo-spinozisme.

1⁰) Le changement de la conception du monde.
2⁰) Les problèmes ethiques particuliers.
a) La belle âme.
b) Moralité et intellect (Il est heureusement tiré parti dans ce paragraphe des célèbres „Leçons sur la Méthode dans les Etudes Academiques“ dont M. B. a, d'ailleurs, donné récemment un édition particulière. Leipzig Automne 1906).

Nous nous contenterons de revenir, en terminant, sur l'indication par laquelle nous avous débuté; le principal mérite de ce travail est d'avoir rélégué à sa vraie place dans l'œuvre de Schelling et cela, en dépit de la masse bien plus considérable de documents qui la distingue, la première philosophie de notre auteur, ce panlogisme, dont les détails out bien leur intérêt, mais dont l'esprit général ne saurait suffire à contenter toutes les aspirations de l'âme humaine, par suite ne saurait suffire à fonder une philosophie définitive, et dont, d'ailleurs, Hegel a, depius longtemps, tiré, pour l'Allemagne et la pensée philosophique en général, les principaux fruits. — Par là il a pu mieux mettre en sa vraie lumière la seconde philosophie de notre auteur, et montrer comment cette philosophie est encore toute d'actualité, comment elle correspond encore aux instincts de l'âme moderne, comment, en définitive, elle a peu vieilli. — Schopenhauer, Hartmann ont successivement avoué qu'il y avait encore d'importants emprunts à faire à cette seconde philosophie de Schelling. Le philosophe de Munich a. en quelque sorte, porté, de son vivant, la peine de la richesse de son tempérament philosophique. Après s'être assimilé la splendide abondance des détails de la première philosophie. le lecteur avait peine à croire que l'esprit qui avait mis au jour cette riche moisson d'idées, êut encore été capable d'une autre serie de productions aussi importantes et radicalement différentes. Maintenant que l'évolution des temps a rejete au rang des philosophies qui appartiennent à l'histoire ce panlogisme qui fut une étape utile de la pensée humaine, mais qui, de prime abord, masque la philosophie définitive de notre auteur, ce ne serait peut-être pas, autant qu'on pourrait le croire, un anachronisme que de revenir sur cette seconde philosophie que, même en Allemagne, l'orientation contraire de la pensée publique a empêché de pleinement comprendre et de véritablement mettre à profit. — M. B. par cette esquisse, dans laquelle il n'a pas accusé les traits d'après le bagage matériel laissé, mais d'aprês la valeur véritable que ces traits doivent prendre dans une image exacte du philosophe étudié, aura peut-être contribué à faire saisir l'importance de cette seconde philosophie assez négligée, de Schelling et le parti que les temps modernes peuvent tirer de conceptions qui, complètement opposées à celles du panlogisme, en sont par là même à notre avis le contrepoids et le nécessaire complément.

Grenoble. Léon Sautreaux,
Agrégé de l'université de France.

---

c) Personnalité.
d) Vues particulières sur l'art. L'intuition intellectuelle L'histoire.

III) Le passage de la conception esthétique à la conception éthique du monde.
1°) Généralités.
2°) La conception de la question éthique dans le détail.

IV) La conception éthique du monde dans la doctrine de la liberté.
1°) Le changement fondamental dans la conception du monde.
2°) Les problèmes particuliers.

Conclusion: Indication du dévaloppement ultérieur.

Selbstanzeigen.

Häberlin, Paul, Dr., Privatdozent. Wissenschaft und Philosophie. Ihr Wesen und ihr Verhältnis. I. Bd. Wissenschaft. Basel 1910, Kober, C. F. Spittlers Nachfolger. (360 S.)

Das Buch behandelt ein Problem, das zwar in erster Linie ein persönliches Problem des Verfassers gewesen ist, das aber doch wohl auch Anderen zu schaffen macht. Sehnsucht nach umfassender und harmonischer Weltanschauung und Verehrung für die grossen Meister der Philosophie einerseits — und andererseits Offenheit für die Kritik, mit der Psychologie und Erkenntniswissenschaft, Naturwissenschaft und Geschichte jene Sehnsucht und Verehrung zu ersticken drohen: daraus entsteht das Problem. Es verdichtet sich wohl zu der Frage: Welchen Sinn und welche Bedeutung kann Philosophie heute noch haben; — hat sie überhaupt noch Sinn und Bedeutung?

Viele der Heutigen bestreiten ihr Existenzrecht. Sie tun es im Namen der Wissenschaft, und sie sind der Meinung, dass jede irgendwie sinnvolle Aufgabe der sogenannten Philosophie heute von der Wissenschaft übernommen und durch sie allein erfüllbar sei. Wer aber Philosophie noch gelten lässt, tut es ebenfalls im Namen der Wissenschaft, — so zwar, dass er Philosophie selber als Wissenschaft erklärt und ihr eine Sonderstellung neben oder über den anerkannten Einzelwissenschaften zuspricht. Aus diesen Gründen verlangt die Lösung unseres Problems in erster Linie die Beantwortung der Frage nach dem Verhältnis von Wissenschaft und Philosophie, und diese Beantwortung ist wiederum nicht möglich ohne Untersuchung des „Wesens" beider, d. h. ihrer Stellung innerhalb des Erlebens. — Diese Fragen, aus deren Lösung sich die Lösung des Hauptproblems leicht ergiebt, bilden den Gegenstand des Buches.

Der I. Band beschäftigt sich nach einer das Problem entwickelnden Einleitung ausschliesslich mit der Wissenschaft. Der 1. Abschnitt schildert in den wesentlichen Punkten das Zustandekommen wissenschaftlichen Erkennens und seine Stellung innerhalb des übrigen Erlebens. Er ist grundlegend für das Folgende. — Der 2. Abschnitt sucht in Kürze die Beziehungen der Einzelwissenschaften untereinander und zur Wissenschaft als ganzer klarzustellen. Von besonderer Bedeutung scheint mir die Einsicht in das Verhältnis zwischen Naturwissenschaft und Psychologie zu sein. — Der 3. Abschnitt enthält eine in sich zusammenhängende Untersuchung über wissenschaftliche Gesetze, Bedingung und Folge, Kausalität und Teleologie, Erklärung und einige andere Grundbegriffe der Wissenschaft.

Ich habe mich jeder Auseinandersetzung mit der Literatur enthalten, um das Buch, das von allen Gebildeten verstanden werden möchte, nicht zu beschweren. Die Fachleute werden meine Ausführungen mit denjenigen Anderer, auch mit Kants grundlegenden Ideen, schon von sich aus kritisch vergleichen. —

Der II. Band, der 1911 erscheinen soll, wird mit der Untersuchung über das Wesen der Philosophie die Lösung der gestellten Fragen bringen.

Basel. Paul Häberlin.

Wernicke, Alexander. Die Begründung des deutschen Idealismus durch Immanuel Kant. Ein Beitrag zum Verständnisse des gemeinsamen Wirkens von Goethe und Schiller. Braunschweig 1910. (XII u. 77 S.)

Der Verfasser versucht hier seine Arbeiten über Kant in gemeinverständlicher Form zusammenzufassen, um dabei erneut darauf hinzuweisen, dass Kant, Goethe und Schiller seit den Briefen „Über die ästhetische Erziehung des Menschen" wirklich in gemeinsamer Kulturarbeit für ihr deutsches Volk zusammenstehen. Die Arbeit gliedert sich folgendermassen: 1. Die Weltanschauung des deutschen Idealismus. 2. Leibniz und Kant. 3. Die Zwei„Welten"Lehre Kants. 4. Die Geometrie als Lehrmeisterin und die allgemeine Wissenschaft von der Sinnenwelt (Theorie des Gegenständlichen). 5. Die Tatsache der Frei-

heit und die religiös-ethische Weltanschauung. 6. Der Abschluss des Kantischen Systems und seine Bedeutung.

Das Werkchen ist dem Lehrkörper des Herzogl. Wilhelm-Gymnasiums zu Braunschweig gewidmet, dem der Verfasser vormals angehörte, und zwar gelegentlich des 25jährigen Bestehens der Anstalt.

Braunschweig. Alex. Wernicke.

Katzer, Ernst, Dr. theol. und phil., Kirchenrat. Luther und Kant. Ein Beitrag zur inneren Entwickelungsgeschichte des deutschen Protestantismus. Giessen, Verlag von Alfred Töpelmann. (126 S.)

Allgemeines Ringen nach einer klaren, in sich zusammenstimmenden Weltanschauung ist ein unverkennbares Zeichen der Zeit. Es bewegt alle Schichten der Gesellschaft. Das Verlangen danach kann gestillt werden durch zwei Männer verwandten Geistes, die dem deutschen Volke vor Jahrhunderten bereits geschenkt worden sind. Sie heissen Luther und Kant. Ihre Grundgedanken zu vergleichen und verstehen zu lehren, ist der Zweck des obengenannten Buches, das allen Gebildeten einen Dienst leisten möchte. Es will dartun, dass allein der moralisch-religiöse Determinismus im Stande ist, zu einer befriedigenden Lebensanschauung zu führen. Luther und Kant haben ihn, jeder nach seiner Art, vertreten. Luther lehrt ihn hauptsächlich in seiner Schrift „vom unfreien Willen", Kant in seinem ganzen System. Die Lehre von der menschlichen Freiheit bildet demgemäss den Mittelpunkt in dem Denken beider Männer. Sie betrifft die tiefste Frage des menschlichen Daseins, das Hauptproblem des gesamten Denkens und Handelns. Alle anderen Fragen empfangen von ihr aus das rechte Licht. Um hiervon zu überzeugen, war es notwendig, neben Luthers Weltbetrachtungsweise Kants philosophisches System so kurz und verständlich als möglich darzustellen und den Versuch zu machen, die Klagen über die Schwierigkeit in Kants Gedankengange einzugehen, nach Kräften zu beseitigen. Luther und Kant, beide reformatorische Geister, können dem „Suchen der Zeit" den sichersten Weg zum Finden zeigen. Ihr gemeinsames Werk ist unsterblich. Auf ihm ruht der deutsche Protestantismus und mit ihm eine gesunde religiöse Weltanschauung überhaupt. Das denke ich durch die vorliegende Schrift begründet zu haben.

Oberlössnitz-Dresden. D. Katzer.

Keyserling, Hermann, Graf. Prolegomena zur Naturphilosophie. München 1910, J. F. Lehmanns Verlag.

Inhalt: Vorrede. — Der kritische Gesichtspunkt. — Vernunft und Weltordnung. — Die Erkenntniskritik als Zweig der Biologie. — Naturgesetze und Naturerscheinungen. — Das Leben. — Vom Ideal des philosophischen Denkens.

In diesem Werke, das aus Vorlesungen entstanden ist, die ich im Herbste 1907 an der Freien Hochschule zu Hamburg abhielt, wird der Versuch unternommen, zu einem abschliessenden Begriffe der Natur zu gelangen, festzustellen, ob alles Wirkliche in diesem aufgeht und, falls solches nicht der Fall sein sollte, den Charakter der für die Naturwissenschaft transscendenten Wirklichkeit genau zu bestimmen. Es erweist sich die methodische Möglichkeit, über den Kantischen Naturbegriff, der an sich selbst jeder Kritik standhält, insofern hinauszugehen, als das System der Erkenntnisformen, welches für Kant die letzte Instanz bedeutet, seinerseits im Gesamtzusammenhange des Wirklichen betrachtet werden kann, und diese Möglichkeit lässt die positive Beantwortung einer Reihe von Fragen zu, über welche Kant von seinem Standpunkte aus nicht hat entscheiden können. So die Fragen des Sinnes der Erkenntnis, dass uns nur Erscheinungen gegeben sind, von den Erkenntnisformen bedingt und gestaltet, des Verhältnisses der Denknormen zur objektiven Ordnung der Dinge, der absoluten Bedeutung dessen, dass wir die Natur nur nach Gesetzen begreifen können, die unbedingt zu gelten scheinen und doch der Selbsttätigkeit des Subjektes ihr Dasein verdanken. Ja es erweist sich zuletzt die Möglichkeit, die idealistische Weltansicht als solche — bisher die letzte Instanz jeder kritischen Philosophie — dem Sinne nach zu begreifen und darzutun, dass diese nicht die ganze Wirklichkeit, sondern nur den Ausschnitt derselben umfasst,

welche für den Menschen als seine Umwelt (im biologischen Sinne) in Betracht kommt. Ist nun ein „Ausschnitt“ als solcher bestimmt, so ist es offenbar möglich, über das „Negativ“ desselben gleichfalls Bestimmtes auszusagen. Durch eindringliche Untersuchungen wird festgestellt, welche transscendenten Probleme wir als gegenständlich gelten lassen müssen, und welche für die Wissenschaft fortfallen. Es fallen alle fort bis auf eines: das Leben. Das Leben als autonomes Prinzip, als schöpferische Spontaneität, liegt jenseits des Rahmens möglicher Naturwissenschaft, es ist zugleich das, was alle Wissenschaft nicht umhin kann, vorauszusetzen, und endlich das, was alle Metaphysiker, von Heraklit über Hegel bis Bergson, recht eigentlich gemeint haben, gleichviel mit welchen Begriffen sie ihre unmittelbaren Einsichten verknüpften. So gelange ich zum Schluss zu einem Begriff der Metaphysik, der manches deutlich machen dürfte, was bisher nur undeutlich gefühlt wurde. Am Ende des Werkes habe ich eine methodische Untersuchung darüber angestellt, wie philosophiert werden muss, wenn das Ergebnis des Denkens echte Erkenntnis bedeuten soll.

Rayküll (Estland). Hermann Graf Keyserling.

Neumark, David, Dr., Professor der Philosophie am Hebrew Union College in Cincinnati, Ohio. Geschichte der jüdischen Philosophie des Mittelalters. Band II, 1, Georg Reimer 1910.

Dieser Halbband enthält die erste Hälfte des dritten, die Attributenlehre behandelnden Buches (das ganze Werk ist auf 5 Bände in 9 Büchern berechnet) und ist ausschliesslich der biblischen und griechisch-jüdischen Literatur als Quellen der jüdischen Philosophie des Mittelalters gewidmet. Nach einem kurzen einleitenden Kapitel (S. 1—9) wird im zweiten Kapitel (S. 10—240) nachgewiesen, dass die gesamte biblische Literatur im Zeichen des Attributenmotivs steht, dass die Verschiedenheit der Pentateuchquellen auf verschiedenen Konzeptionen der Attributenlehre beruht, und dass auch die damit zusammenhängende verschiedene Konzeption der Gottesnamen darauf zurückzuführen ist, dass der Gottesname stets eine der mit einander rivalisierenden Attributenformeln deckt und für jede Schule das Ideogramm der ihr eigenen Konzeption der jüdischen Lehre ist. In der Schlussanmerkung werden Hoffmanns „Gegeninstanzen“ geprüft und zurückgewiesen und im Anschluss daran die Anfänge der Halacha auf bibelkritischer Grundlage im Sinne Abraham Geigers diskutiert. Das dritte Kapitel (S. 240—293) liefert eine Darstellung der Philosophie Platos aus dem Attributengesichtspunkt und legt besonders jene Punkte frei, an welche die jüdische Spekulation der griechischen Periode angeknüpft hat. Das vierte Kapitel (S. 294—473) führt den Nachweis, dass die gesamte literarische Produktion der griechischen Periode im Zeichen des biblisch-platonischen Attributenmotivs steht, und dass dieses Motiv den Brennpunkt der Vereinigung von Judentum und Platonismus gebildet hat. Die gesamte jüdisch-griechische Literatur wird in zwei Gruppen eingeteilt: 1. die geschichtliche mit Josephus, 2. die philosophische, mit Philo als dem zusammenfassenden Repräsentanten. Die erstere treibt vorwiegend Staats- und Geschichtsphilosophie. Die letztere vorwiegend Philosophie im engeren Sinne. Dieser Halbband schliesst mit einer umfangreichen Darstellung der Philosophie Philos (S. 391—473). In dieser wird das System Philos auf dessen Motive hin so analysiert, dass es klar wird, dass Philo, bei aller Neuheit der Kombination, nichts als der zusammenfassende Repräsentant jener Motive und Spekulation ist, welche in der ihm vorangehenden jüdischen Literatur dieser Periode vorliegen. An geeigneten Stellen werden die Fäden blosgelegt, die von der Spekulation des jüdischen Altertums zur Philosophie des Mittelalters führen. —

Die Beziehung dieses Werkes zu Kant ist in dem schon früher erschienenen ersten Bande, Buch I, Kap. 3: „Orientierung und Disposition“ dahin formuliert, dass der Zweck der Forschung in der Geschichte der jüdischen Philosophie für den Verfasser darin besteht, von der geschichtlichen Entwickelung aus zu einer systematischen Anschauung auf transscendentalphilosophischer Grundlage zu gelangen.

Cincinnati (Ohio). David Neumark.

Janssen, Otto. Das Wesen der Gesetzesbildung. Halle, Max Niemeyer, 1910 (280 S).

Die vorliegende Arbeit will nicht die Art der Gesetzesbildung, wie sie in den verschiedenen Wissenschaften vor sich geht, durchleuchten, sondern sie sucht die ihnen allen gemeinsame Form im logischen, erkenntniskritischen und teilweise psychologischen Sinne darzulegen. Zunächst wird gefragt, wie wir zu Gesetzen gelangen, wie isolierendes und abstrahierendes Denken an ihrer Bildung beteiligt sind, wie weit wir induktiv oder deduktiv tätig sind, ob einzelne oder viele Fälle der Betrachtung zu Grunde liegen müssen, schliesslich, wie weit die Erfahrung mitspricht und ob es im echten Sinne apriorische Gesetze giebt. Das Gesetz der Natur macht zunächst ein Eingehen auf die Form der natürlichen Beziehungsweise notwendig. Es gilt zu ermitteln, wie in diesem Umkreise Erkenntnisse gewonnen werden, was Kausalität und Coexistenz bedeuten, und wo ihr innerster Sinn verborgen liegt. Dabei werden Anschauungen vertreten, die denen David Humes nahe kommen, und zugleich eine Weiterführung und Vertiefung seiner Gedanken erstrebt. Des Weiteren wird gezeigt, wie wir im Gebiete der Erkenntnistheorie und Logik zu Gesetzen gelangen und an einigen Beispielen, zumal logischer Natur, deren Bildungsweise und Wirksamkeit aufgedeckt. Der umstrittene Begriff eines letzten Gesetzes . . . soll ebenfalls seine Erledigung finden. Im Gebiete der Psychologie werden die Schwierigkeiten aller gesetzlichen Erkenntnis diskutiert und von ihnen aus die Probleme des Wollens beleuchtet. Hier wird versucht eine neue Einstellung der Willensfrage zu geben. Den Schluss bilden Erörterungen über Gesetze der Geschichte.

Düsseldorf. Otto Janssen.

Lorentz, Paul, Dr., Gymnasialdirektor. Lessings Philosophie. Denkmäler a. d. Zeit des Kampfes zwischen Aufklärung und Humanität in der deutschen Geistesbildung. Dürrs Philos. Bibliothek. Bd. 119. Leipzig 1909. (LXXXVI u. 396 S.).

Die Auswahl ist so gestaltet, dass neben kleineren, im engeren Sinne philosophischen Abhandlungen vor allem die beiden Hauptgebiete der Religionsphilosophie und der Geschichtsphilosophie berücksichtigt wurden, das der Kunstwissenschaft nur soweit, als es zu allgemein philosophischen Ergebnissen führt. Im Anhange wird das Bild des Philosophen Lessing durch eine Reihe systematisch geordneter Einzelbemerkungen aus den verschiedensten Schriften des stets tief schürfenden Denkers ergänzt und durch eine Auswahl von Briefen die Möglichkeit gegeben, an Lessings allerpersönlichsten Ausführungen seine philosophische Entwickelung zu beobachten. Die Einleitung behandelt Lessing Stellung in der Entwicklung der deutschen Philosophie und die Entwickelung seiner philosophischen Anschauungen: Lessing bedeutet die Hauptvermittlung zwischen der Aufklärung und der durch Kant begründeten deutschen idealistischen Philosophie, und er weist durch seine Anknüpfung an Spinoza und den Leibniz, wie er der Aufklärung unbekannt geblieben war, bereits auf die an Kant sich anschliessende idealistische Philosophie voraus, namentlich durch die letzte Stufe der Entwickelung seines Religionsbegriffs und des Begriffs der geschichtlichen Entwickelung. Im Einzelnen wird die Auffassung in den Erläuterungen näher ausgeführt, die sonst das sachlich und persönlich zum Verständnis Notwendige beibringen.

Friedeberg (Neumark). P. Lorentz.

Haering, Theodor, Dr., Repetent am Seminar Schöntal. Der Duisburgsche Nachlass und Kants Kritizismus um 1775. Tübingen. J. C. B. Mohr (Dr. P. Siebeck). 1910. (160 Seiten und 4 Faksimilereproduktionen von Blättern des Nachlasses.)

In der Entwicklungsgeschichte des Kantischen Denkens sind die Jahre zwischen der Dissertation (1770) und der ersten Kritikauflage (1781) die dunkelsten wegen Mangel an Druckschriften aus dieser Zeit und wegen der bisherigen Unmöglichkeit, die von Erdmann und Reicke publizierten Nachlassstücke, die teilweise sicher auch diese Jahre betreffen, zeitlich zu fixieren.

Verf. geht nun von der Tatsache aus, dass ein Blatt des nach seinem früheren Besitzer sogenannten Duisburgschen Kantnachlasses (Reicke, „Lose Blätter" I, No. 1—18) ein Datum trägt, nämlich Blatt 8 desselben, welches aus einem mit Kantischen Notizen versehenen Brief an Kant vom 20. Mai 1775 besteht. Die Gewohnheit Kants, solche (unwichtige) Briefe kurze Zeit nach ihrem Eintreffen als Notizblätter zu verwenden, macht es sehr wahrscheinlich, dass auch die betreffenden Notizen 1775 anzusetzen sind. Die Handschrift von No. 8 zeigen aber auch die meisten andern Blätter des genannten Nachlasses, und auch inhaltlich lässt sich leicht ihre Zusammengehörigkeit erweisen.

Wir besitzen somit in diesen Blättern ein Dokument genau aus der Mitte des oben genannten dunkeln Zeitraums.

In einem sehr ausführlichen Kommentar werden die Blätter zunächst vom Verf. einzeln besprochen. Schon der Text ergiebt eine grössere Zahl von Abweichungen gegenüber Reickes Abdruck, sowohl in einzelnen Worten als in der Umstellung ganzer Abschnitte. Durch den Kommentar selbst aber soll der schwierige, bisher fast ganz vernachlässigte Gedankeninhalt für die künftige Kantforschung verwertbar gemacht werden.

Auf den Kommentar folgt eine, auf den Einzelinterpretationen aufgebaute Darstellung der Hauptprobleme, mit denen die Blätter sich beschäftigen.

Zum Schluss wird, soweit es das verarbeitete Material zulässt, Kants kritische Stellung im Jahr 1775 im Unterschied zu der von 1770, 1772 (Brief an Herz) und 1781 dargelegt.

Beigegeben ist ein Register der Hauptbegriffe der besprochenen Blätter und ihrer Fundorte und eine Tabelle zur Vergleichung der Numerierung des Kommentars mit Reickes Seitenzahl.

Reproduktionen einzelner Blätter veranschaulichen das Ganze.

Verf. glaubt, mit dieser Arbeit der Kantforschung ein neues, sehr wichtiges Material zur Erforschung des Kantischen Entwicklungsganges zugänglich und verwertbar gemacht zu haben. Auf Grundprobleme der „Kritik" und ihre Lösungen fallen überall interessante Streiflichter aus diesem Stück des Kantischen Nachlasses.

Schöntal (Württemberg). Theodor Haering.

Leclère, Albert, professeur agrégé à l'Université de Berne. La Vanité de l'Expérience religieuse. Genève, librairie Kündig, 1910.

Le but de ce travail est de faire la critique du concept d' »expérience religieuse«. L'auteur démontre que si la religion n'est pas chose illusoire, elle ne saurait avoir qu'une justification d'ordre métaphysique; comparant l'expérience religieuse avec l'expérience scientifique, il fait voir que tous les caractères constitutifs de la seconde et tout ce qui fait sa valeur probante manque à la première, et cela à tel point que, si la vérité religieuse était affaire d'expérience, il faudrait dire que l'expérience serait plutöt hostile à cette vérité. La vraie religion, s'il en est une, doit avoir quelque chose d'irrémédiablement étonnant et heurter en un sens toute la nature humaine, sans d'ailleurs être fondée pour cela à se mettre en opposition avec la science et avec la critique. Un'y aurait d'expérience religieuse conclvante que . . . si le spiritisme n'était pas illusoire. c'est par suite d'un scepticisme latent, que tant de croyants actuels versent dans l'expérimentalisme religieux: ou bien ils allèguent une expérience intime qui ne prouve rien, qui ne se distingue en rien de la fausse perception, de la fantaisie, de ce qu'on nomme en science »une chose à démontrer«, ou bien ils subtilisent pour trouver des analogies entre deux expériences qui n'ont de commun que le nom (équivoquant sur les deux sens du mot expérience: »vérification« et »satisfaction«), ou bien encore ils imaginent une sorte d' »expérience sui generis« qui n'est même pas clairement définissable. En fin de compte, ils altérent et le concept de science et celui de religion. L'expérimentalisme religieux apparait dans l'histoire chaque fois que, la foi tendant à diminuer, l'homme se travaille pour »croire quand même«; il cherche alors Dieu en lui-méme, dans une sorte de perception du coeur, en dehors et à l'abri des considérations scientifiques et dialectiques dont il craint les conclusions négatives: ainsi s'explique l'apparition du Protestantisme au XVI siècle, une grande partie de la Philosophie religieuse

protestante allemande au XIX siècle, et le Modernisme catholique. Ce sont là, en somme, des Pragmatismes; et le Pragmatisme proprement dit n'est qu'un Modernisme philosophique, issu de la volonté de »croire quand même« à des thèses métaphysiques que le coeur aime encore mais auxquelles l'intelligence, au fond, ne donne guère plus son assentiment.

Albert Leclère.

Gräter, A. S., Dr. Neu-Christentum. I. Die Unhaltbarkeit der kirchlichen Glaubenslehre (130 S). II. Wahrheit und Irrtum bei Jesus von Nazareth (157 S.). Stuttgart, Fr. Frommanns Verlag (E. Hauff), 1910.

Der erste Teil zeigt, dass die kirchliche Glaubenslehre sich mit einem fremdartigen Ballaste beschwert hat, welcher mit dem modernen Denken und Wissen unvereinbar ist, und findet den Grund dieser Tatsache in einer falschen Auffassung der Stellung des Nazareners und seines Lebenszieles.

Im zweiten Teil folgt zunächst eine von hoher Verehrung getragene Darstellung von Lehre, Wirken und Streben des Jesus von Nazareth, welcher, wie es für eine wissenschaftliche Darlegung unumgänglich ist, als reiner Mensch aufgefasst wird. Weiterhin wird aber auch nachgewiesen, dass der Mensch Jesus Irrtümern unterworfen war, welche im letzten Grunde auf das damalige Weltbild zurückgehen, welches für uns vergangen ist. Dies führt zu einer kritischen Untersuchung des Problems vom Wesen, Wirken und Walten Gottes, womit das Buch vom religiösen auf das philosophische Gebiet übergeht.

Das Bestreben des Buches geht durchweg dahin, dem modernen Denken in religiösen Fragen zu seinem Rechte zu verhelfen, zugleich aber das Bleibende und Wesentliche des Christentums festzuhalten. So erfährt das Christentum nach den Wurzeln seines Ursprungs in der Vergangenheit, nach den Anforderungen für die Gegenwart und nach den Ausblicken in die Zukunft eine eingehende Wertung, die dem Buche seinen Gehalt verleiht.

Stuttgart. Dr. A. S. Gräter.

Mun, Thomas. Englands Schutz durch den Aussenhandel. Nach dem Original (1664) übersetzt und eingeleitet von Dr. **Rudolf Biach.** Wien-Leipzig, F. Tempsky, 1911. (LXLVIII u. 113 S.)

Erkenntnistheoretische Betrachtungen über die Entwickelung der nationalökonomischen Theorie sind in der volkswirtschaftlichen Fachliteratur vereinzelte Erscheinungen.

Thomas Mun, ein Zeitgenosse Descartes', war ein einfacher Kaufmann, doch ein kluger und scharfer Beobachter, der als leitender Direktor der englischen Ostindienkompagnie erkannt hat, welche Bedeutung einer systematischen Wirtschaftspolitik für das Wohl eines Landes beizumessen sei.

Sein Programm gründet sich auf eine Handelsbilanz, welche alljährlich statistisch erweisen soll, dass die wirtschaftlichen Kräfte des Landes in richtiger Weise ausgenützt worden sind. — Die Handelsbilanz stellt somit einen Versuch dar, Kräfte numerisch auszudrücken und der Verfasser hat es unternommen, an der Hand der Untersuchungen von Bergson, Duhem und Mach die Methode dieser politischen Verwertung der Mathematik in einer Einleitung, welche der deutschen Übersetzung dieses eigentümlichen philosophisch nicht uninteressanten Buches vorangeschickt ist, erkenntnistheoretisch zu prüfen und hat beachtenswerte Zusammenhänge dieses dogmatisch ungeschulten Schriftstellers mit den Lehren des hl. Thomas v. Aquin und der Philosophie des Descartes gefunden.

Florenz. Dr. Rudolf Biach.

Krieck, Ernst. Persönlichkeit und Kultur. Kritische Grundlegung der Kulturphilosophie. Heidelberg, Winter, 1910. (XVI u. 512 S.)

Dass man in seinem Selbstbewusstsein etwas unmittelbar Gegebenes und Gewisses und darum den Ausgangspunkt der Philosophie habe, ist der Grundgedanke des neueren Idealismus. Über das Wesen des Selbstbewusstseins aber und sein Verhältnis zum All hat man keine Einigung erzielt und wird man niemals eine erzielen können, weil jede Weltanschauung und Weltbewertung zuletzt auf der Grundlage autonomen Lebens und Wollens ruht, dessen Viel-

gestaltigkeit und Gegensätzlichkeit berechtigt und notwendig ist. Doch hat das Prinzip einer Philosophie nicht nur subjektive Wahrheit; es ist nicht nur Symbol eines Einzellebens; sondern die synthetische Kraft, mit der es die divergierenden Einzelstrebungen zusammenfasst zu einem Gemeinschaftsleben, zur Kultur, also die kulturelle Wohltätigkeit, ist das Mass der Wahrheit und des Wertes für das Prinzip. Kulturphilosophie ist demnach die Philosophie des Gemeinschaftslebens und seines Verhältnisses zum Einzelleben. Und in dieser Bedeutung umfasst sie alle philosophischen Probleme schlechthin, indem sie denselben die Wendung aus ihrem abstrakten Dasein ins Ethische giebt.

Welche Bedeutung hat das Ich für die Welt? Das vorliegende Buch giebt zur Antwort: es ist nicht nur formales Subjekt, sondern durch seine spontane Kraft das schöpferische Prinzip derselben, der Zugang und zwar der einzige Zugang zum Intelligiblen. Das Ich ist als persönliches Selbst Transscendentalprinzip. Die Konsequenz dieses Prinzips leitet aber nicht zum Solipsismus, noch auch muss zu dessen Vermeidung ein höheres, absolutes oder Welt-Ich angenommen werden, dessen Annahme metaphysische Dichtung wäre und dessen Verhältnis zum persönlichen Ich die Achillesferse' dieser Art Philosophie seit Fichte war. Vielmehr ist die Daseinsform des persönlichen Ich, sein Bewusstsein, nichts absolutes, sondern schon gegründet auf das tatsächliche Gemeinschaftsleben, welches nicht als absolutes Ich in transscendenten Regionen hypostasiert zu werden braucht. Die Gemeinschaft ist als Tatsache gegeben mit der Existenz des Du, also anderer autonomer Ich, und deren Wechselwirkung aufeinander. Das Bewusstsein entwickelt und verändert sich nicht bloss unter dieser Einwirkung, sondern der vorliegende Versuch sucht zu zeigen, dass sie Voraussetzung zur Bildung des Bewusstseins, dessen elementarste Tatsache ist. So ist das Bewusstsein also von vornherein ethisch, gewissermassen historisch begründet. Damit ist das Grundproblem der Philosophie über den verhängnisvollen toten Punkt, nämlich über das eindeutige erkenntnistheoretische Verhältnis von eindeutigem Subjekt zu eindeutigem Objekt hinaus, weil das primärste Objekt (das Du) autononomes Selbst, also ebenfalls Subjekt, somit Subjekt-Objekt ist, wodurch das Ich gleichfalls zu einem solchen wird. Das erkenntnistheoretische Problem des reinen Objekts ist aus diesem umfassenderen Problem alsdann abzuleiten.

Homo homini deus; der Mensch ist in seinem Grunddasein dem Realismus, der Naturwissenschaft entrückt; mit seiner transscendentalen Wurzel, seiner Freiheit, ist er dem Mitmenschen die erhabenste, die grundlegende Wirklichkeit. Das Selbst hat nämlich zur Grundeigenschaft den unendlichen, freien Trieb, die Spontaneität. Diese Spontaneität beschränkt sich nicht, wie Fichtes Ich, durch einen freiwilligen Akt, sondern sie wird beschränkt und bestimmt durch anderes autonomes, spontanes Dasein. Die Möglichkeit der Beschränkung meiner Spontaneität durch fremde Spontaneität, also die Passivität des Ich, ist seine zweite Eigenschaft, die hier Vernunft genannt wird als die Form des bewusstseinsbildenden Verkehrs der substantiellen Selbste. Das reine Objekt gehört erst dem so gebildeten Bewusstsein, d. h. der Reflexion des Ich gegen das Du an. Die Sinnlichkeit des Gesichts und Getasts hat nämlich ebenfalls zunächst als Akt der Spontaneität zu gelten. Erst durch die vernünftige Einwirkung wird sie normiert, erhält sie allgemeine, objektive Bedeutung, wird sie als Bewusstseinsinhalt dem Selbstbewusstsein entgegengestellt und gestaltet durch Übertragung der reflektierten Selbstheit auf sie: der Anthropomorphismus ist das dingbildende Prinzip. Vernunft ist demnach die Grundlage des Bewusstseins wie seines objektiven Inhalts. Durch sie entsteht die Gemeinschaft des Objekts, die Verständigung, ein gemeinsames Feld des Daseins und Wirkens, die Kultur. Ihre Ergebnisse müssen wiederum in jedes beteiligte Bewusstsein aufgenommen werden, wenn der Einzelne ein normales Glied der Gemeinschaft werden und sich in ihr betätigen soll.

Die Spontaneität und die Passivität der Vernunft sind somit die Grundkomponenten für die Wirklichkeit. Der ganze vorliegende Versuch läuft schliesslich auf eine Kritik des Begriffes der Wirklichkeit hinaus, welcher auf die ethische Grundlage des Ich und Du zurückgeführt und (als Wertproblem im

weitesten Sinne) dynamisch erbaut wird. Die Wirklichkeit hat gemäss ihren zwei Komponenten zwei Dimensionen. Sie ist 1. die Stellung eines Objekts (Wert und Wichtigkeit) im persönlichen Bewusstsein, welche durch die Spontaneität bestimmt ist; 2. die Verbreitung einer solchen Wirklichkeit durch die Gemeinschaft, d. h. die Grösse der Gemeinschaft, welcher das Objekt auf entsprechende Weise Wirklichkeit, Motiv ist. Diese extensive Dimension der Wirklichkeit beruht auf der Vernunft und entwickelt sich aus jener, dadurch, dass die Persönlichkeit im Masse ihrer Kraft ihre subjektive Wirklichkeit, was also für sie Ideal, Motiv ist, zu einer allgemeinen Wirklichkeit macht durch ihr Werk, ihre vernünftige Einwirkung auf ihre Mitwelt. Zieht man aber von irgendwelcher Wirklichkeit ihre ethische Bedeutung als Motiv, als Mittel zu persönlichen oder allgemeinen Zwecken, also ihre immerhin subjektiv bedingte, kulturelle Seite ab, so bleibt rein nichts übrig als ein leeres Postulat der Objektivität, des Ansichseins. Wissenschaftslehre und Ethik befassen sich mit der allgemeinen oder extensiven Dimension der Wirklichkeit; Religion und Kunst dagegen mit deren Wurzel, dem Ideal. So werden von dieser idealistischen Wirklichkeitskritik aus die Grundlinien einer Weltanschauung gezogen.

Mannheim. Ernst Krieck.

Forsyth, Thomas M., Dr. English Philosophy. London, A. & C. Black, 1910. (231 S.)

Der vollständige Titel dieses Buches deutet den Charakter desselben an: English Philosophy; a Study of its Method and General Development. Es ist nicht eine Geschichte der englischen Philosophie vom literarischen oder biographischen Standpunkte aus betrachtet, sondern eine Untersuchung des Charakters und der Entwicklung dieser Philosophie, wie diese in den Werken der grossen englischen Denker — von Francis Bacon bis zu Shadworth Hodgson und William James — zu Tage treten. Das Buch strebt danach, den wesentlichen Charakter der englischen Philosophie anzudeuten und uns einen genauen Begriff von ihrer Entwicklung zu geben.

Indem er findet, dass der Charakter der Entwickelung in einer progressiven Anwendung der traditionellen englischen Methode besteht, — welche allgemein als die „Methode der Erfahrung" bezeichnet wird — bestrebt sich der Autor, zu beweisen, wie Fortschritte in Methode und in Resultaten einander begleitet und bedingt haben. Der Entwicklungsprozess zeigt sich in Modifikationen der Auffassung der philosophischen Methode, verbunden mit abweichenden Ergebnissen, welche die Folge dieser Verschiedenheiten der Methode sind. Das Endresultat der ganzen Entwicklung könnte man als „Erfahrungslehre" (experientalism) bezeichnen, sowohl was die Methode, als auch was die doctrinäre Richtung anbetrifft. („Experience is at once the starting-point, the pathway, and the goal in the search for reality.")

Die Stellungnahme des Verfassers ist, dass die Entwicklung der Philosophie in dem allmählichen Eliminieren von Voraussetzungen besteht, die den ins Auge gefassten Standpunkt ungebührend einengen und infolge dessen das Verfahren verdunkeln und die Schlüsse, zu denen man gelangt, beeinträchtigen. Solche Voraussetzungen sind in der englischen Entwicklung wesentlich vorgefasste Meinungen betreffs des wahren Charakters der Erfahrung gewesen; und die Entwicklung ist immer auf eine mehr konkrete Auffassung ihres Charakters gerichtet gewesen.

Diese Auffassung hat eine zweifache Bedeutung. (1) Die Methode der Philosophie ist wesentlich dieselbe als die der anderen Wissenschaften. Der Unterschied zwischen beiden ist der, dass während jede der speziellen Wissenschaften auf einer besonderen Voraussetzung beruht, von der wir als ausgemacht annehmen, dass sie eine Seite der Erfahrung definitiv ausdrückt, die Aufgabe der Philosophie die ist, — durch das Bestreben den innersten Charakter der Erfahrung darzustellen, und die Bedeutung ihrer verschiedenen Erscheinungen als Aspekte unseres Lebens oder unserer Erfahrung als Ganzes aufzufassen — solche Voraussetzungen zu vermeiden und alle Unterschiede und Beziehungen im Laufe der Interpretation der Frfahrung ans Licht zu bringen. Die Philosophie folgt daher nicht nur den Wissenschaften, sondern geht ihnen

logischerweise voran. (2) Dieser Versuch ist die einzige Methode, durch welche es möglich wird, die verschiedenen Abstraktionen zu überwinden — wie z. B. Wissen und Sein, Geist und Materie, Intellekt und Wille —, welche sich im Laufe der Untersuchung zeigen, und welche wir in Beziehung zu und Übereinstimmung mit einander bringen müssen, um einen angemessenen Ausdruck des Charakters und der Bedeutung unserer Erfahrung zu erlangen. Der Verfasser versucht es, diese verschiedenen Aspekte der Erfahrung in dem Begriffe zu vereinigen, dass Erfahrung Würdigung (appreciation) heisst, und dass alle endliche Erfahrung als fortschreitende Würdigung ein Teilnehmen an der Realität der unendlichen Erfahrung ist.

St. Andrews, Scotland. Thomas M. Forsyth.

Entgegnung.[1]

Herr Joh. Paulsen hat im letzten Heft dieser Zeitschrift eine Kritik meines Buches über den „Humanitätsgedanken" gegeben, die geeignet ist, völlig falsche Vorstellungen vom Inhalt und der Tendenz dieses Werkes zu erwecken. Dies erklärt sich aus dem auffallend geringen Verständnis, welches Herr P. dem Hauptgedanken meines Schriftchens entgegenbringt. Ich kann seine Kritik nicht ohne einige Worte der Entgegnung lassen.

Herr P. vermisst z. B. die ausführlichere begriffliche Analyse des Begriffes der Humanität; und in der Tat, er hätte ein Recht dazu, wenn ich geglaubt hätte, dieser Analyse durch das Zitat fremder Aussprüche über diesen Begriff enthoben zu sein. Aber Herr P. hätte doch leicht merken können, dass das ganze Buch dieser Analyse dient. Wozu denkt Herr Paulsen z. B., dass die Ausführungen über die Rezeptivität und Spontaneität der menschlichen Seele dienen sollten? Wozu die Untersuchungen über Erhaltung und Veränderung im geistigen Geschehen? Für Herrn Paulsen hat dies alles offenbar keine Beziehung zum Begriffe reiner Menschlichkeit; es dient nicht dazu, diesen Begriff zu klären. Vielleicht rechnet er alle diese Untersuchungen zu den „einzelnen ansprechenden Gedanken und Wendungen, die — es mag sein — in dem Buche zu finden sind". Ich aber hatte erwartet, dass ein ernsthafter Kritiker wenigstens soviel Einsicht bewiese, in diesen Ausführungen den Kernpunkt des Werkchens zu erkennen.

Es ist aber überhaupt mit der von Paulsen beliebten Methode der Kritik eine eigene Sache. Mir wirft er vor, ich hätte statt der Beweise und der begrifflichen Analysen nur Behauptungen gegeben; er selbst aber stellt an die Spitze seiner Kritik eine dogmatische, sehr anfechtbare, durchaus nicht bewiesene Behauptung, wie ein solches Buch, wie das meinige, beschaffen sein sollte; und da ich nun das Unglück habe, diesem Vorurteil nicht gerecht zu werden, so muss sein Urteil natürlich sehr ablehnend ausfallen.

Ich wenigstens war bis jetzt der Überzeugung, dass das Humane nicht das Ethische allein, sondern auch das Ästhetische umfassen müsste, sowie auch das Logische — kurz, alle Seiten der Kultur. Herr Paulsen aber, der nun einmal ein Kompendium der Ethik von mir erwartet hatte, hat hierfür keinen Sinn.

Seine, Herrn Paulsens Kritik, zeigt überhaupt alle Fehler, die einer Kritik nur anhaften können. Kein Leser seiner Kritik wird auch nur entfernt eine Ahnung davon bekommen, was denn nun eigentlich in meinem Buche steht (und das ist, scheint mir, doch das wenigste, was man von einer Kritik verlangen kann: dass sie nämlich den Leser vorläufig über den Inhalt des zu besprechenden Buches orientiert). Oder soll vielleicht dieser Forderung durch jene oberflächliche Aufzählung der Stichworte eines Abschnittes, wie sie von

[1] Anm. d. Red. Wir müssen im Folgenden leider wieder einmal zwei Kontroversen bringen. Nachdem nun in jedem der beiden Streitfälle jede der beiden Parteien zu Worte gekommen ist, schliessen wir hiermit zugleich die Debatte.

Paulsen S. 356 unten gegeben wird, genügt sein? Den Dogmatismus seines kritischen Ausgangspunktes habe ich schon erwähnt; so dogmatisch sind denn auch seine kritischen Ausführungen im einzelnen.

Ich kann demgegenüber nur hoffen und wünschen, dass die Leser dieser Zeitschrift mein Buch selbst zur Hand nehmen. Eine objektive Kritik scheue ich nicht, sondern sie ist mir erwünscht. Auf diesen Titel einer objektiven Kritik aber kann das Produkt der kritischen Tätigkeit des Herrn Paulsen keinen Anspruch erheben. **Walter Kinkel.**

Duplik.

Ich kann nur dem Autor darin beipflichten: man möge seine Schrift lesen, falls man sich für die Sache interessiert. Darnach empfehle ich meine Kritik der Aufmerksamkeit des Lesers. Das richtige Urteil wird sich dann einstellen, — sowohl über die Arbeit Kinkels, wie über meine Recension, als endlich auch über die „Entgegnung" des Verfassers.

Hamburg. **Johannes Paulsen.**

Erklärung.

Im letzten Hefte der „Kantstudien" (Bd. XV) findet sich auf S. 358 eine Rezension meines Registers zu Schopenhauers Werken von Dr. Ohmann. Die einleitenden anerkennenden Worte, die es als „unübertrefflich an Zuverlässigkeit und Umfang" bezeichnen, stehen in auffallendem Gegensatz zu den vielen folgenden Bemängelungen über „Unvollständigkeit", „Fehler in der Anlage", „philologische Kleinarbeit", „oberflächliches Gemengsel" u. dgl. m. Die überraschende Animosität der Rezension kann ich mir nur aus einer Verstimmung über meine Kritik der Grisebachschen Ausgabe und die Benutzung der Frauenstädtischen erklären. Dies veranlasst mich zu einigen Bemerkungen und Berichtigungen:

1. Ich hatte gute und wohlerwogene Gründe, das Register auf die Werke zu beschränken: es sollte den dereinstigen Schülern das Studium erleichtern. Dieses Studium ist viel schwieriger, als man gemeiniglich ahnt, und darf nicht durch Nebensächliches gestört werden. Nachlass und Briefe bieten philosophisch nichts Neues, sind stilistisch oftmals unvollkommen, und mehr eine Unterhaltungslektüre, z. T. allerdings belehrender Art. Ein Register zu diesen sollte stets getrennt von jenem gegeben werden. — Wenn die Zeit ernstlichen Studiums des Philosophen gekommen sein wird, dürfte die Reclam-Ausgabe längst einer andern, wissenschaftlichen, den Platz geräumt haben, und eine solche wird jedenfalls die Frauenstädtischen Seitenzahlen mitgeben.

2. Ich habe keine Enzyklopädie schreiben wollen, sondern ein möglichst ausführliches Register in geniessbarer Form.

3. Unter dem „Abdruck" einer namentlich genannten Ausgabe versteht man nicht den Abdruck einer andern Ausgabe, am wenigsten derjenigen, die man vorher für wissenschaftlich unbrauchbar erklärt hat. Man sagt, wenn man dies dennoch tut: „korrigiert nach der und der genannten Ausgabe". Der Rezensent glaubt mit allerlei Ablenkungen über diesen Punkt hinwegkommen zu können. So tritt z. B. das Wörtchen „sinnstörend" auf, wodurch Alles ein unschuldigeres Ansehen gewinnt: es handelt sich aber um den Abdruck! — Ein Herausgeber, der die öffentliche Meinung in dieser Weise irre führt, darf sich nicht wundern, wenn er bei Vielen das Vertrauen, auch für die unkontrollierbaren Zusätze, verliert. Über den zweifelhaften Wert des wörtlichen Abdruckes der Posthuma habe ich mich genügend geäussert (S. 529).

4. Den Vorwurf einer gegen Grisebach begangenen „doppelten Ungerechtigkeit" muss ich zurückweisen. Das grosse Ansehen der Reclam-Ausgabe gründet sich doch ausschliesslich auf die dem Rezensenten nunmehr auch unsympathisch gewordene „kleinliche Mäkelei" des neuen Herausgebers. Früher nannte man sie erstaunliche Akribie. Der Herr Rezensent wird, wenn er nochmals Alles durchliest, dies einsehen und dann auch nicht mehr von einer Vergleichung meiner angeführten Errata mit Grisebachs „angekreideten Korruptionen"

reden, sondern beide als gleichwertig erkennen. (Siehe S. 530 u. vgl. das Druckfehlerverzeichnis der Ethik, wo die „102 korrumpierten Stellen" (VI, 388) nachgeprüft werden können).

5. Ebenso wird er aus einer nochmaligen Lektüre der Seite 531 ersehen, dass die „harmlosen Druckfehler" bloss die Quantität der Fehler kennzeichnen sollen, die vermissten Korruptionen aber reichlich daneben stehen. — Ein vollständig korrigiertes Exemplar der Reclam-Ausgabe besitze ich nicht: ich habe bloss Stichproben gemacht, allerdings zahlreiche.

6. Die Fehler der Ausgabe von 1891 konnten nur durch Kollationierung gefunden werden: musste aber kollationiert werden, so waren dazu, der Ankündigung gemäss, die Ausgaben letzter Hand zu benutzen.

7. Die 3. Auflage des III. Bandes besitze ich seit Jahren; ich habe keines der erwähnten Monita darin berichtigt finden können. Nicht einmal der verdruckte Satz (S. 191 Anm.) wurde korrigiert.

8. In der Vorbemerkung G habe ich gesagt, dass ich in dem Verzeichnis bloss die später gänzlich gestrichenen Stellen der Welt a. W. u. V. v. 1819 gebe, nicht aber die Abänderungen des Textes.' Der Rezensent bringt ein längeres Verzeichnis der letzteren und bemerkt, dass das meinige unvollständig sei und einen Neudruck nicht ersetzen könne. Was soll diese, wie ein Vorwurf hingestellte Bemerkung eigentlich hier besagen?!

9. Der Ausspruch „editorum in usum" ist im Munde des „boshaften Engländers" humoristisch, in dem des Rezensenten ändert er aber seinen Charakter in wenig schöner Weise. Den Freunden des Philosophen dürfte mit der Veröffentlichung der Fehler der Ausgaben letzter Hand wohl mehr gedient sein, als späteren Editoren.

10. Die Geschichte der Handexemplare wird ja dereinst auch noch geschrieben werden. Es wird sich dann zeigen, ob die Bekanntmachung des „Raubes" im Interesse Grisebachs gelegen war. Jedenfalls vermochte dieser aus dem Raub keinen wissenschaftlichen Nutzen zu ziehen. Für ihn konnte er nur den Wert haben, die Stellen in den Manuskriptenbüchern aufzufinden, was ihm sonst nur unter großem Zeitverlust und vielleicht überhaupt nicht möglich gewesen wäre. Auf der Berliner Bibliothek konnte er all die in Dresden heimlich und in der Eile notierten Verweisungen nur an der Hand der Frauenstädtschen Ausgabe verwerten. Auf diese war er durchgängig angewiesen: daher ist eben Frauenstädt der eigentliche Herausgeber der posthumen Ausgabe.

11. Meine Bemerkung, in der Dissertation von 1813 seien bereits die Grundzüge der Willenslehre deutlich erkennbar, hat sowohl beim Rezensenten, als bei Dr. R. Lehmann (Deutsche Literaturzeitung, 12. Febr. 1910) Widerspruch gefunden. Aber man lese nur den § 46, namentlich S. 119, so wird man in dem „ausserzeitlichen Willensakt" das Ding an sich erkennen. Das philosophische System Schopenhauers war eben in seinem Grundgedanken schon 1813 im Kopfe des Philosophen fertig; daher darf man nicht von einem „jungen" und einem „alten" Schopenhauer reden, und auch von keiner andern Entwicklung, als derjenigen, welche naturgemäss jeder Mensch im Laufe seines Lebens durchmacht. Die Dissertation des jungen Philosophen, als ein Entwickelungsdokument, mit des alten Kants „Kritik von 1781" in Parallele zu stellen, geht nicht an.

Baden-Baden, im Oktober 1910. **Gustav Friedrich Wagner.**

Erwiderung.

Nur auf Punkt 7 der obigen Erklärung glaube ich dem Leser eine Antwort schuldig zu sein, da ich hier einen Irrtum meinerseits zu berichtigen habe. Die 3. Auflage des 3. Bandes der Grisebachschen Ausgabe enthält nicht die von mir behaupteten Korrekturen. (Bei S. 536 bezog ich mich auf einen Druckfehler Wagners, den ich freilich als solchen hätte erkennen müssen, wenn ich Frauenstädts Text selbst auch für diese Stellen verglichen hätte, anstatt mich auf W. zu verlassen; bei S. 531 ist mir offenbar eine Verwechselung der Spalten passiert.) Im übrigen bitte ich den unbefangenen Leser, sich die „Animositäten" meiner Besprechung nochmals anzusehen und zu prüfen, ob man

meine Behauptungen nicht anders verstehen und aus anderen Motiven erklären kann, als Herr W. es tut. Ich hatte mit Büchern, aber nicht mit Interessen zu tun, am wenigsten denen Grisebachs. Mag man über dessen persönliches Verdienst denken, wie man will; dass seine Ausgabe — meinetwegen schlecht — doch immer noch besser als die Frauenstädtsche ist, diese entscheidende Aufstellung scheint mir nicht widerlegt.

Bonn a. Rh. **Fritz Ohmann.**

Mitteilungen.

Untersuchung von Kants Schädel gemäss Galls Lehre durch Dr. W. G. Kelch.

(Eingesandt, und mit einer kurzen Einleitung versehen, von Edmund O. von Lippmann.)

Zu den denkwürdigsten der gegen Ende des 18. Jahrhunderts aufgestellten medizinischen Theorien gehört die Gallsche Schädellehre.[1]) Ihr Urheber, J. F. Gall (1758—1828), der sich bei seinen Forschungen der Mithilfe des trefflichen Anatomen Spurzheim (1776 - 1836) erfreute, hatte in zutreffender Weise erkannt, dass im Allgemeinen ein enger Zusammenhang zwischen dem Bau des Gehirnes und den sog. Seelen-Tätigkeiten bestehe, und dass im Besonderen Einzelne dieser Tätigkeiten an ganz bestimmte, lokal begrenzte Gebiete des Gehirnes gebunden seien, z. B. die „rein psychischen" an die Gehirnrinde, die mit der Sprache Zusammenhängenden an die Stirnlappen, u. s. f. Die Vorlesungen, die Gall über seine neuen Entdeckungen an der Wiener Universität hielt, waren nach dem Tode Kaiser Josephs II. als „gefährlich" verboten worden, und dieser Umstand mag dazu beigetragen haben, den von der Richtigkeit und Wichtigkeit seiner Anschauungen fest Überzeugten vom mühsamen Wege empirischer Forschung abzudrängen und zu übereilten Schlussfolgerungen, sowie zu einer oft wenig wissenschaftlichen Propaganda für diese zu verleiten. In vorschneller Verallgemeinerung seiner Lokalisations-Theorie behauptete Gall nämlich, er habe für alle menschlichen Triebe und Anlagen, Sinne und Fähigkeiten, die festen Sitze an (zunächst 27) bestimmten Stellen des Gehirnes, den „Gehirn-Organen", ermittelt, und zugleich gefunden, dass sich diese auch schon an der äusseren Schädelfläche, in Form gewisser Wölbungen und Hervorragungen, zu erkennen gäben. Obwohl Aufstellung, Verteilung, und Nachweisung dieser „Seelen-Vermögen" vielerlei Willkürlichkeiten einschlossen, machte dennoch das „System der Phrenologie" das denkbar grösste Aufsehen, gewann zahlreiche Anhänger, und verbreitete sich rasch über ganz Europa.

Galls eigene ausführliche Schriften über das Gehirn, die durch ihre Methodik, ihre anatomischen Ergebnisse (Bau der Medullar-Substanz), und ihre ausgezeichneten Abbildungen von dauernder Bedeutung für die Wissenschaft wurden, erschienen erst in späterer Zeit; aber bereits vor und um 1800 wurden, von Zuhörern, Schülern, und Nacheiferern seine phrenologischen Lehren in Buchform herausgegeben. So erschienen u. a. 1801 in Weimar Dr. Froriep's „Theorie der Physiognomik des Dr. Gall in Wien", und 1803 in Leipzig

---

[1]) s. Haeser, „Lehrbuch der Geschichte der Medizin" (Jena 1881; Bd. 2, S. 874), und Puschmann, „Handbuch der Geschichte der Medizin" (Jena 1903ff.; Bd. 2, S. 718; Bd. 3, S. 618).

Dr. Marten's „leichtfassliche Darstellung der Theorie . . . des Dr. Gall in Wien", und unter ausdrücklicher Berufung auf diese veröffentliche Dr. W. G. Kelch in Königsberg 1804 eine Schrift „Über den Schädel Kants, Ein Beitrag zu Galls Hirn- und Schädel-Lehre". Ein Auszug aus diesem Buche erschien 1805 in G. C. B. Buschs „Almanach der Fortschritte, neuesten Erfindungen und Entdeckungen . . ." (Erfurt 1805; Bd. 9, S. 229), und dieser sei, der grossen Seltenheit des Originalwerkes wie des Almanaches halber, im Nachstehenden zum Abdrucke gebracht:

Kelch liefert, mit Kants Schädel, einen Beytrag zu Galls Hirn- und Schädellehre.

Kants Schädel erhält (nach Hr. K.) durch die regelmässige Bildung seiner einzelnen Theile und durch die Menge der an ihm stark ausgezeichneten Erhabenheiten, eine merkwürdige Form. Die hohe, breite und eckige Stirn, die bis zur Kronnaht stark ausgezeichneten Spurlinien, die gerade Richtung des Oberdachs des Schädels, die zu beyden Seiten stark hervorragenden Erhöhungen der Seitenwandbeine, die allmählig sich nach hinten wölbenden Schlafflächen, und auf ihnen befindlichen Erhabenheiten, der Eindruck und die Abplattung am Hinterhaupte, und das stark nach hinten sich wölbende Hinterhauptsbein, gaben dem Schädel Eigenheiten, die sich in diesen Zusammentreffen schwerlich an einem anderen wieder finden werden. Die an ihm befindlichen Erhabenheiten vermehrten durch ihre übereinstimmende Höhe und Umfang die Regelmässigkeit seines Baues. — Auch hatte das Nutritionsgeschäfte in den Schädelknochen, welches sonst im hohen Alter die Fläche des Schädels abebnet und die Nähte verschmilzt, noch keinen oder nur geringen Einfluss auf die Verschwindung jener Erhabenheiten und einiger Nähte geäussert. So war von den letzteren, der obere Theil der Stirnnaht, der links gelegene der Kronnaht, und der hintere der Peilnaht, noch deutlich zu fühlen. Die Stirn enthielt unter den übrigen Theilen des Schädels die meisten Erhabenheiten, wenigere hatten die Seitenwandbeine, noch wenigere die Schlafbeine, und fast keine, sich über die Schädelfläche erhebende, zeigten sich am gleichförmig gerundeten Hinterhauptsbeine.

Der Durchmesser des Schädels betrug von der Protuberanz des Hinterhauptbeins bis an die Nasenwurzel sieben dreyviertel, und der von dem über dem Gehörgange gelegenen mittlern Theil der Schlaffläche bis zu derselben Stelle der anderen Seite, sechs und einen halben Zoll. Den senkrechten Durchmesser konnte Hr. K. nicht mit Genauigkeit bestimmen, weil er diesen merkwürdigen Schädel nicht zu zerlegen, sondern nur durch den Augenschein und durchs Gefühl zu untersuchen hatte. — An dem Kantischen Schädel wölbt sich die Stirn allmählig von vorne nach hinten und zu den Seiten, wo sie durch den vordern Theil der halbzirkelförmigen Linien zur Anlage der Schlafmuskeln von den Seitenwänden des Schädels getrennt wird. Ihr unterer auf dem Gesichte ruhender Theil ist schmal und eckig von den hervorragenden Stirnbeinfortsätzen, und ihr oberer Theil, welchen die Kranznaht mit den Seitenwandbeinen verbindet, ist im Verhältnis mit jenem sehr breit. Sie erhebt sich nämlich von dem Gesichte mit einer Breite von viertehalb Zollen, erhält schon in der Gegend des Stirnhügels eine Breite von fünf Zollen, und schliesst sich der Kronnaht bis zu den Anfängen der Seitenwände des Schädels mit einer Breite von siebentehalb Zollen an. Ihre Höhe von der Nasenwurzel bis zum Scheitel beträgt fünf Zolle, und ihre deutlichste Wölbung nach hinten fängt zwei dreyviertel Zolle von der Nasenwurzel an. — Von dem Scheitel nimmt der Schädel nach hinten und zu beyden Seiten eine gerade Richtung an. Nach hinten erhält sich diese Richtung beinahe drey Zoll lang bis zum Anfange einer länglichen Vertiefung in der Pfeilnaht, womit der Schädel sich in ziemlich schräger Richtung zum Hinterhaupte überwölbt. Seitwärts und zwar vorn erhält sich jene Richtung bis zu den Gränzen der Schlafflächen, und hinten bis zu dem Anfange der zu beyden Seiten stark hervorragenden Hügel der Seitenwandbeine.

Diese geben dem Schädel oberwärts die grösseste Breite, nämlich von acht und ein halb Viertel-Zollen, und von oben ein eckiges Ansehen. Bis zu diesen Erhöhungen erreicht der Schädel seine grösste Breite, und hinter denselben wird er schmäler und geht zum Hinterhaupt über. — Das Hinterhaupt fängt mit jenem von oben schräg nach hinten und unten gehenden Eindruck an, zu dessen beiden Seiten es sich gleichförmig bis zu den Schlafflächen wölbt. Diesem Eindrucke folgt eine drittehalb Zoll breite Abplattung des Schädels, welche sich längs der Pfeilnaht bis zur Spitze des Hinterhauptbeines erhält, und zu beiden Seiten in die Wölbung des Hinterhaupts übergeht. Der Theil des Schädels, welchen das Hinterhauptsbein bis kurz vor seiner stark hervorragenden Protuberanz und vor denen von dieser seitwärts ausgehenden Linien bildet, tritt merklich in gleichförmiger Wölbung über den Schädelgrund und jene Abplattung hervor. Über der Protuberanz ist eine quere fingerbreite Furche, und zu beiden Seiten derselben ist der Schädel ununterbrochen abgerundet. Die halbzirkelförmigen Linien des Hinterhauptes sind die hinteren Gränzen des Schädelgrundes. Nämlich der Schädelgrund geht hier fast in horizontaler Richtung ab, und seine Breite beträgt, so weit diese durch den Abstand der ziemlich starken heruntersteigenden Spitzen der warzenförmigen Fortsätze der Schlafknochen beurteilt werden kann, vier dreyviertel Zolle. Seine Fläche zur Insertion des sehr schmalen Nackens lässt zu beiden Seiten keine deutliche Aufwölbungen fühlen. — Die Seitenwände des Schädels, die Schläfe, sind vorn einen Querfinger breit über die Jochbogen, und zwey Querfinger breit hinter den Rändern der Backenknochen und der Stirnfortsätze vertieft. Sie erheben sich hierauf allmählig nach oben und hinten, und werden vorn von denen am vordern Theil zu beyden Seiten der Stirn deutlich zu fühlenden Spurlinien der Schlafmuskeln, und von dem Übergange derselben in die Stirnecken, von der Stirne getrennt. Ihre allmählige Aufwölbung nach oben zum Scheitel geschieht ununterbrochen, und hinten werden sie oben von den Hervorragungen an den Seitenwandbeinen und unten von den Erhabenheiten über den Ohren, welche dem Scheitel unten eine grössere Breite geben als jene, begränzt. Zwischen und hinter diesen Schädelerhöhungen nimmt die Aufwölbung der Seitenwände wieder ab, und tritt in die Seitenwölbung des Hinterhaupts über.

Zu Folge dieser Erklärung, bemerkte Hr. K. an Kants Schädel mehrere von den in des Dr. Martens Schrift aufgezeichneten Organen, z. B. die Organe des Ortsgedächtnisses; die Organe des Zahlengedächtnisses bis auf wenige Abweichungen; die Organe des Sachgedächtnisses; die Organe der Freygebigkeit; die Organe des Witzes; die Organe des vergleichenden Scharfsinnes, des metaphysischen Scharfsinns oder der philosophischen Speculation, der Gutmüthigkeit, die der Religion oder der Theosophie; auch schliesst Hr. K. auf die Gegenwart der Organe der Darstellung an Kants Schädel, etc.

IV. Internationaler Kongress für Philosophie.

Unter dem hohen Patronate S. M. des Königs von Italien.

Bologna 6.—11. April 1911.

Der vierte internationale philosophische Kongress, der bereits in einem ersten Rundschreiben vom Mai d. J. angesagt wurde, soll in Bologna in der Zeit vom 6. bis 11. April 1911 abgehalten werden. Die schon empfangenen Beitrittserklärungen lassen keinen Zweifel darüber, dass alle spekulativen Richtungen, alle philosophischen Standpunkte und Anschauungen in Bezug auf Wissenschaft, Kunst, Geschichte und Religion vertreten sein werden und in reichstem Masse zur Geltung gelangen können.

Die Tätigkeit des Kongresses wird teils in allgemeinen, teils in Abteilungs-Sitzungen ihren Ausdruck finden.

Die allgemeinen Sitzungen sollen zu Vorträgen und Besprechungen dienen, deren Programm hier folgt:

Vorträge:

S. Arrhenius: Über den Ursprung des Gestirnkultus. — G. Barzellotti: Filosofia e Storia della Filosofia. — E. Boutroux: Du rapport de la Philosophie aux Sciences. — R. Eucken: Die Aufgaben der Philosophie im Kulturleben der Gegenwart. — P. Langevin: L'évolution du mécanisme. — W. Ostwald: Elementare Begriffe und die Gesetze ihrer Verbindung. — H. Poincaré: La définition. — A. Riehl: Fortbildung Kantischer Gedanken in der Philosophie der Gegenwart. — F. C. S. Schiller: Error. — C. F. Siout: The interrelation of Objects and Ejects. — F. Tocco: La questione platonica. — W. Windelband: Die Metaphysik der Zeit.

Besprechungen:

La tâche actuelle de la Philosophie contemporaine, angeregt von H. Bergson. Antwort von A. Chiappelli.

Les jugements de valeur et les jugements de realité, angeregt von E. Durkheim.

Die Zahl der Abteilungen beträgt acht:

1. Allgemeine Philosophie und Metaphysik. — 2. Geschichte der Philosophie. — 3. Logik und Theorie der Wissenschaft. — 4. Moral. — 5. Philosophie der Religion. — 6. Philosophie des Rechtes. — 7. Ästhetik und Methodik der Kritik. — 8. Psychologie.

In diesen Abteilungen sollen freie Mitteilungen stattfinden, sowie von den leitenden Ausschüssen vorher bestimmte Besprechungen, die durch besondere Berichte eingeleitet werden.

Das Arbeitsprogramm der Abteilungen wird kurz vor der Eröffnung des Kongresses durch ein neues Rundschreiben bekannt gemacht werden.

Vorschriften und andere Nachrichten.

Mitteilungen.

Jeder Teilnehmer darf in der Regel nur eine Mitteilung in einer Abteilung des Kongresses machen.

Die Verfasser von Mitteilungen werden gebeten, diese vor dem 1. Januar 1911, auf nur je eine Seite des Blattes mit der Maschine geschrieben, einzusenden, damit die Mitteilungen zum Zwecke der Zeitersparnis und der grösseren Bequemlichkeit gedruckt und unter die Teilnehmer verteilt werden können.

Mitteilungen für die Abteilungen sollen in der Regel 6 Druckseiten in 8.⁰ nicht überschreiten. Auf Wunsch der leitenden Ausschüsse abgefasste Berichte, welche die Besprechung bestimmter Gegenstände anregen sollen, dürfen doppelt so lang sein, also 12 8.⁰ Seiten füllen.

Sollten einzelne Mitteilungen oder Berichte sich nicht innerhalb dieser Grenzen halten, so sind die bezüglichen Druckkosten von den Verfassern zu tragen.

Wissenschaftliche und akademische Vereine, Ministerien usw.

Gemäss dem Beschluss des beständigen internationalen Ausschusses (Heidelberg 1908) werden wissenschaftliche und akademische Vereine, Ministerien usw. ausdrücklich gebeten, an den Arbeiten des Kongresses teilzunehmen, indem sie sich durch besondere Abgesandte vertreten lassen.

Ermässigte Fahrpreise.

Die Kongressleitung glaubt schon jetzt versichern zu können, dass, wenigstens auf den italienischen Eisenbahnen, die Teilnehmer auf besondere Preisermässigungen rechnen dürfen, da die bezüglichen Verhandlungen mit der Staatsverwaltung schon eingeleitet sind.

Festlichkeiten, Ausflüge, Wohnungen usw.

Die Kongressleitung und die Stadtbehörden bereiten Festlichkeiten, Ausflüge usw. vor, deren Programm, sobald es endgültig festgestellt ist, veröffentlicht wird. Wer zum Kongress angemeldet ist, empfängt auch alle Nachweise über Gasthöfe und Pensionen in Bologna.

Beitrag.

Der Beitrag beträgt 25 Lire für alle Teilnehmer, auch für Abgesandte oder Vertreter. Dafür erhalten sie die Abhandlungen und geniessen alle Vorteile, die der Ausschuss für sie zu erlangen hofft.

Damen, welche Teilnehmer begleiten, entrichten einen Beitrag von 10 Lire.

Alle Beiträge sind an den Schriftführer und Schatzmeister Grafen Filippo Cavazza, Bologna, Via Farini, 5 (Amministrazione Cavazza) einzusenden, der sofort den Empfang bescheinigen und den Teilnehmern gegen Rückgabe der Quittung in Bologna Erkennungskarte, Abzeichen, Drucksachen usw. übergeben wird.

Alle, die dem Kongresse zustimmen, werden gebeten, sich bei dem Schriftführeramt (Segreteria) in Bologna, Piazza Calderini, 2.², behufs weiterer Mitteilungen anzumelden.

Enriques, Präsident. **Ferrari**, Generalsekretär.

Wie schon im vorigen Heft S. 391 bemerkt worden ist, wird voraussichtlich auch die Kantgesellschaft auf dem Kongress offiziell vertreten sein. Mitglieder und Freunde unserer Gesellschaft fordern wir auf, sich recht zahlreich in Bologna einzufinden. Jeder philosophisch Interessierte kann ohne Weiteres teilnehmen.

Geh. Reg.-Rat Prof. Dr. **Vaihinger**,
Mitgl. des ständigen internat. Ausschusses für den Philos. Kongress.

Drittes Preisausschreiben der „Kantgesellschaft".

Carl Güttler-Preisaufgabe.

Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Hegels und Herbarts Zeiten in Deutschland gemacht hat?

Dieses Thema ist der von der Berliner Akademie der Wissenschaften für 1791 gestellten und bis 1795 verlängerten Aufgabe nachgebildet, zu deren Beantwortung Kant selbst einen Entwurf hinterlassen hat: „Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibniz und Wolffs Zeiten in Deutschland gemacht hat?" In der zugehörigen Erläuterung des Themas wurde ausgeführt, dass „Metaphysik", wie in der Berliner Preisaufgabe und wie bei Kant selbst, im weiteren Sinne zu nehmen sei, so dass auch erkenntnistheoretische und naturphilosophische Probleme darunter fallen. Es sollte also eine Art kritischer Revision der deutschen Philosophie seit etwa 60 Jahren gegeben und es sollte untersucht werden, ob aus den philosophischen Systemen und Richtungen der letzten Jahrzehnte ein positiver, dauernder Gewinn zu ziehen sei. Die beste Bearbeitung dieses Themas sollte einen Preis von 1000 Mk. erhalten, die zweitbeste einen solchen von 600 Mk. Als Preisrichter fungierten die Herren Geh. Räte Proff. Riehl und Stumpf in Berlin, sowie Herr Prof. Dr. O. Külpe, damals in Würzburg, jetzt in Bonn. Das Ausschreiben erfolgte im März 1908 in Heft 1 u. 2 des Bandes XIII der „Kantstudien", und wurde durch viele wissenschaftliche Zeitschriften, sowie auch durch viele politische Zeitungen den weitesten Kreisen bekannt gegeben. Ablieferungstermin war der 22. April (Kants Geburtstag) 1910.

Während bei unseren beiden ersten Preisausschreiben — Kant-Aristoteles-Thema, und Walter Simon-Preisaufgabe über das Problem der Theodicee im XVIII. Jahrh. — je 7 Bearbeitungen eingelaufen sind, von denen dort 2, hier 3 preisgekrönt werden konnten, sind diesmal nur 3 Bewerbungsschriften eingesendet worden, davon keine einen Preis davongetragen hat.

Urteil des Preisrichterkollegiums.

Zur Preisaufgabe Carl Güttlers: „Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Hegels und Herbarts Zeiten in Deutschland gemacht hat?" sind drei Bearbeitungen eingegangen, von denen indess keine zur Erteilung des Preises in Frage kommen kann.

Wir vermissen in diesen Arbeiten zunächst jeden Versuch, den Begriff der Metaphysik genauer zu bestimmen und namentlich auf das grundlegende Problem ihrer Methode einzugehen; obschon für die Metaphysik des 19. Jahrhunderts gerade dies charakteristisch ist, dass nach einem Verfahren gesucht

wird, welches erlaubt und berechtigt, über die einzelwissenschaftlichen Ergebnisse zu einer Weltanschauung vorzudringen. Auch sind die Verfasser der eingereichten Schriften sämtlich wie auf Verabredung dem eigentlichen Thema mehr oder weniger weit aus dem Wege gegangen.

Die Arbeit, die das Motto trägt:

„non multa set multum colligamus et proferamus“

(158 S. in Quart) verrät wohl einiges philosophisches Verständnis; doch dringt der Verfasser nirgends tiefer in die Probleme ein, auf deren genetische Darstellung er fast gänzlich verzichtet. Daher ist ihm schon die Einleitung seiner Schrift missglückt; aber auch deren weitere Teile sind ohne rechte Ordnung und entbehren des wissenschaftlichen Charakters. In seiner Auffassung Kants schliesst er sich ohne Selbständigkeit hauptsächlich an Hartmann an und auch von Lotze vermochte er ein gründlicheres Verständnis nicht zu gewinnen. Was er gelegentlich und noch dazu am unrechten Orte über Lokalzeichen bemerkt, ist ganz unverständig. Die neuen Arbeiten auf den Gebieten der Naturphilosophie und der Psychologie sind ihm zu wenig bekannt, um seinem Urteile über sie sachlichen Wert zu verleihen. Sein eigentlicher, im Grunde einziger Gewährsmann ist Bertling, dessen Unterscheidung einer dreifachen Kausalität er masslos überschätzt, sowohl hinsichtlich ihrer Neuheit wie ihrer Bedeutung. Augenscheinlich erblickt er in ihr den wesentlichen Fortschritt der Metaphysik; seine Schrift ist dadurch zu einem Kommentar einer nur wenig erheblichen Lehre geworden.

Die zweite Bewerbungsschrift trägt das Kennwort:

Nie verlässt uns der Irrtum, doch zieht ein höher Bedürfnis
Immer den strebenden Geist leise zur Wahrheit hinan.
Schiller in den Votiv-Tafeln.

Diese Arbeit (289 S. in Quart) fällt noch weiter aus dem Rahmen der Aufgabe heraus. Der Verfasser will mit ihr den „Idealismus“ vertreten, den er ohne weiteres mit der Metaphysik identifiziert und so allgemein und unbestimmt versteht, dass er es wirklich fertig brachte, auch Herbarts und Czolbes Lehren darunter zu subsumieren, sowie die Einrichtungen von Verkehrsmitteln, ja selbst die Gehaltsregulierungen damit in Zusammenhang zu bringen. Und so handelt er weit mehr von Hegel und Herbart, als von Lotse (!), Düring (!), Fechner, Wundt, die er nur aus Überweg-Heinzes Grundriss zu kennen scheint. Herbarts Realen bilden, nach der Meinung des Verfassers, eine Vorstufe für die heutige Molekulartheorie und von Hegel heisst es: er unterscheide sich in manchen Beziehungen von der philosophischen Richtung Herbarts, Benekes und deren Genossen. Auf untergeordnete Erscheinungen wie Vatke, Biedermann und selbst v. Hellenbach wird grosses Gewicht gelegt; die Behandlung der einzelnen Philosophen in den betreffenden Abschnitten ist eine ganz willkürliche, der Gliederung wie der Begründung entbehrende; besonders aber die Beurteilung des Materialismus zeigt Mangel an Sachkenntnis und Schärfe des Denkens.

Nur aus Versehen scheint endlich die Arbeit mit dem Motto:

„*Ob nicht Natur zuletzt sich doch ergründe?*“

(122 S. Folio) unter die Bewerbungsschriften um den C. Güttler'schen Preis geraten zu sein. Der Verfasser stellt darin seine eigene Philosophie dar, nach der gar nicht gefragt wurde. Dabei geht ihm selbst die gewöhnliche Schulbildung ab; er schreibt habytus, kulturiell, cum granum salis. Metaphysik bedeutet für ihn die Hypothesen über das, was an der Grenze des Sichtbaren im Raume und jenseits davon liegt und seine Offenbarungen über dieses räumlich Jenseitige sollen auch noch das letzte, von Haeckel übrig gelassene Welträtsel lösen. Nur mit Einem wird es seine Richtigkeit haben: der Verfasser selbst kennzeichnet seine Weltanschauung als „die Philosophie der absurden discordance“. Mit diesem Masstab geht er an eine Revision der neuesten Philosophie, die er aber unmöglich aus den Originalschriften kennen gelernt haben kann, so phrasenhaft, oberflächlich, nichtig ist alles, was er darüber vorzubringen weiss. Den Schluss bilden 80 Thesen, die teils an Trivialität, teils nn Sinnlosigkeit ihres Gleichen suchen; das Ganze — ein Machwerk schlimmsten Dilettantismus mit der für Produkte dieser Art obligaten Begleitung von Anmassung und Überhebung.

Berlin und Bonn, im August 1910.

Riehl. Stumpf. Külpe.

Nach Massgabe dieses Urteils, dem sich auch der geistige Urheber der Preisaufgabe, Herr Professor Dr. Carl Güttler in München anschliesst, ist dieses Mal eine Preisverteilung ausgeschlossen, doch wird die Preisaufgabe voraussichtlich erneuert werden, worüber in dem nächsten Heft der „Kantstudien“ das Nötige mitgeteilt werden wird.

Die Verfasser der nichtgekrönten Arbeiten erhalten ihre Manuskripte auf Verlangen zurück, wenn sie sich dem unterzeichneten Geschäftsführer gegenüber hinreichend als Absender ligitimieren. Werden die Manuskripte nicht bis zum 31. Dezember 1911 zurückverlangt, so werden sie, zusammen mit den zugehörigen uneröffneten, die Verfassernamen enthaltenden Kuverts verbrannt werden.

Halle a. S., im November 1910.

Der Geschäftsführer der „Kantgesellschaft“.

Vaihinger.

(Zweite Liste.)

Kantgesellschaft.

A. Neueingetretene Mitglieder für das Jahr 1910.

Eliza Mercédes Brandes (aus Buenos-Aires), z. Z. Brüssel, Rue Zinner 4.
Dr. Rudolf Biach, Florenz, Lungarno Torrigiani 1.
Dr. A. Brotherus, Universität Helsingfors, Fabrikstrasse.
Mc. Horace Finaly, Paris, Avenue Hoche 31.
Cand. phil. Fritz Frankfurther, Göttingen, Weender Chaussee 34.
Dr. med. et phil. Gent, Osnabrück, Eisenbahnstrasse 8.
Adolf Lapp, München, Friedrichstrasse 30.
Rod. Mondolfo, Professor an der Universität Turin, Corso Vinzaglio 35.
L. Noël, Professor an der Universität Löwen (Belgien), Rue Marie Therèse 20.
Oberlehrer Traebert, Delmenhorst, Bahnhofstrasse 28.
Dr. Max von Zynda, Coblenz, Rheinstrasse 19.
Bibliothek Madame Jenny Finaly, Florenz, Villa Landau alla Pietra, Via Bolognese 56.

Dr. phil. Otto Closs, Jena, Jenergasse 18.
Dr. phil. Jan van Delden, Fabrikant, Gronau i. W.
Professor Dr. E. Dürr, an der Universität Bern, Bern, Seftigenstr. 53.
Dipl.-Ing. Georg Erdmann, Assistent der Kgl. Bergakademie, Freiberg i. Sa., Nonnengasse 9.
Lic. Emil Fuchs, Pfarrer, Rüsselsheim a. M.
Privatdozent Dr. Moritz Geiger, München, Ainmillerstrasse 13 I.
Dr. Kurt Geissler, Lonay, Kanton Vaud (Schweiz), Château Roman.
Dr. Gerhardt Gotthardt, Charlottenburg, Grolmanstrasse 59a.
Dr. Georg Groddeck, Baden-Baden, Ybergstrasse 15.
Geheimer Hofrat Professor Dr. Adolf Hansen, Dir. d. bot. Gart. Giessen, Löberstrasse 21.
Frau Dr. Fanny Lowtzky, Coppet (Schweiz), Villa „Les Saules".
G. Mannhardt, Prediger der Mennoniten-Gemeinde in Danzig.
Dr. phil. Stanley Alfred Mellor, Minister of Church of Our Father, Rotherham, England, 14 Oakwood Grove.
Geheimer Hofrat H. G. Opitz, Vicepräsident der 2. Sächsischen Kammer, Treuen i. V.
Dr. Walter Poetschel, Breslau, Paulstrasse 12.
Universitätsprofessor Dr. J. Stilling-Strassburg i. E., Klingenthal bei Ottrott i. E.
Pastor em. Dr. Emil Sulze, Dresden-Altstadt, Reinickstrasse 11.
Dr. B. W. Switalski, Kgl. Universitätsprofessor, Braunsberg i. Ostpr., Langgasse 10.

Universitätsprofessor Dr. Richard Wahle, Czernowitz, Neue Weltgasse 20.
Seminarkandidat Georg Wendel, Berlin W. 50, Tauentzienstrasse 19b.
Dr. Hans Wendland, Berlin W., Königgrätzerstrasse 50.
Stadtbibliothek Bremen. Direktor: Professor Dr. H. Seedorf.
Philosophisches Seminar der Universität Jena. Bibliothekar: Dr. Dannenberg, Jena, Beethovenstrasse.
St. Johannis-Loge Germania zur Einigkeit. Vertreter: Justizrat Albert Berent, Berlin C, Alexanderstr. 49.

B. Neuangemeldete Mitglieder für das Jahr 1911.

Dr. Erich Eckertz, Düsseldorf, Uhlandstrasse 47.
Dr. Albert Görland, Hamburg 5, Kreuzweg 12.
Dr. Eberhard Grisebach, Jena, Kaiser Wilhelmstrasse 34.
Lic. Gerh. Heinzelmann, Privatdozent, Göttingen, Am Feuerschanzengraben 11 II.
Marie Joachimi-Dege, Dr. phil., Frankfurt a. O., Bahnhofstrasse 16.
Professor Dr. A. Leclère, Privatdozent an der Universität Bern, Fribourg e/S., Avenue de Pérolles 292.
Friedrich Meyerholz, Präparandenanstaltsvorsteher, Diepholz (Hannover).
Professor Dr. David Neumark, Cincinnati (Ohio), 2854 Winslow Ave.
Dr. Rudolf Odebrecht, Charlottenburg, Neue Kantstrasse 27 II.
Freiherr Albin von Reitzenstein, Major z. D., Berlin W. 50, Augsburgerstrasse 38.
Dr. Sange, Schöneberg-Berlin, Ebersstrasse 16.
Direktor Dr. Ferdinand Jakob Schmidt, Direktor der Margaretenschule, Berlin O. 27, Ifflandstrasse 11.
Oberzollkontrolleur John Schult, Hamburg, Kippingstrasse 8.
Geh. Justizrat Prof. Dr. jur. et phil. (h. c.) Rudolf Stammler, Halle a. S.
Professor Dr. Oskar Walzel, Professor an der Technischen Hochschule und an der Kunstakademie, Dresden-A., Marschnerstrasse 27.
Geheimer Reg.-Rat Prof. Dr. Max B. Weinstein, Stellvertr. Direktor der Normal-Aichungskommission, Privatdozent an der Universität Charlottenburg, Kantstrasse 148.
Professor Charles Werner, Professor an der Universität Genf, Route de Florissant 4.
Philosophisches Seminar der Universität Belgrad.

Halle a. S. / Berlin, im Dezember 1910.

Die Geschäftsführung:

Vaihinger. Liebert.

Kantgesellschaft.

Mitteilung.

Eine schwere Augenerkrankung, grauer Staar an beiden Augen, erschwert mir seit längerer Zeit die Geschäftsführung der Kantgesellschaft so sehr, dass ich dringend einer Unterstützung darin bedarf. Zwar ist Aussicht vorhanden, dass in absehbarer Zeit, wenn die Augen zur Operation reif geworden sind, durch einen solchen Eingriff Besserung eintritt, aber bis dahin muss ich mich fremder Hilfe bedienen. Die Kantgesellschaft hat in ihrer Generalversammlung vom 22. April d. J. mich daher ermächtigt, die zu diesem Zweck nötigen Massregeln zu ergreifen und so habe ich in Herrn Dr. Arthur Liebert in Berlin (W. 15, Fasanenstrasse 48) einen Mitarbeiter für die Geschäftsführung gewonnen. Herr Dr. Liebert, ein Schüler von Dilthey, Riehl, Paulsen und Menzer, und Mitarbeiter an der Redaktion der 2. Auflage der Kantausgabe der Berliner Akademie, hat sich schon durch verschiedene Arbeiten zur Geschichte der Philosophie und zur Erkenntnistheorie bekannt gemacht. Ich bitte ihm dasselbe ehrende Vertrauen entgegenzubringen, das mir die Gründung und Leitung der Kantgesellschaft ermöglicht hat. Ausdrücklich ermächtige ich Herrn Dr. Liebert, in meiner Vertretung Zahlungen für die Kantgesellschaft entgegenzunehmen und rechtsgültig zu quittieren.

Insbesondere bitte ich die Mitglieder der Kantgesellschaft, ihre Jahresbeiträge pro 1911 gütigst direkt an den Genannten einsenden zu wollen, der mich schon seit Mai vertritt und auch seitdem schon eine grosse Anzahl neuer Mitglieder geworben hat.

Halle a. S., im Dezember 1910.

Der Geschäftsführer

Prof. Dr. H. Vaihinger

Ein von Kant an Jacobi geschenktes Porträt.

Friedrich Heinrich Jacobis Polemik gegen Kant, und auch seine positiven Gedanken sind, wenn auch fragwürdig, doch noch immer lebendig. Noch kürzlich erschien auf meine Veranlassung hin eine Schrift eines Schülers von mir, Dr. Arthur Frank, F. H. Jacobis Lehre vom Glauben. Eine Darstellung ihrer Entstehung, Wandlung und Vollendung (Verlag von C. A. Kaemmerer & Co. in Halle a. S., 1910, 143 S.). Mit diesem seinem Gegner unterhielt Kant gute Beziehungen, ähnlich wie mit Hamann, von dem ja auch Jacobi beeinflusst war. Im II. Band des von R. Reicke edierten Briefwechsels (S. 72 bis 75) ist ein sehr urbaner Brief Kants an Jacobi abgedruckt, ebendaselbst S. 99—103 die Antwort Jacobis, sowie S. 109—110 eine Art Ehrenerklärung Kants für Jacobi. Und so liegt es denn durchaus in der Linie dieser freundschaftlichen Beziehungen, dass Kant dem Pempelforter sein Porträt geschenkt haben kann. In der Jacobischen Familie ist diese Tradition lebendig, zumal das betreffende Porträt in derselben noch erhalten ist. Es ist ein Stich von J. F. Bolt (Berlin 1794) nach dem bekannten Vernetschen Original. Das Blatt (19×27 cm), gut erhalten, ist von der gegenwärtigen Besitzerin dem Unterzeichneten vorübergehend anvertraut worden. Es ist verkäuflich, jedoch zum Mindestpreis von Mk. 20. Angebote werden durch den Unterzeichneten angenommen.

Halle a. S. (Reichardtstr. 15). **Vaihinger.**

Vom Autographenmarkt.

Kantautographen sind in den letzten Jahren enorm im Preis gestiegen. Die Preise haben sich geradezu verzehnfacht! So bietet die bekannte Autographenfirma J. A. Stargard, Berlin W 35, Lützowstrasse 47, in ihrem neuesten Katalog No. CCXXVIII unter No. 308 einen Kantbrief für — **400 Mark** aus. Es ist der Brief Kants an F. W. Regge vom 22. März 1777, betreffend das Erziehungsinstitut (Philanthropin) in Dessau. Der Brief ist in der Reickeschen Sammlung abgedruckt (Akademie-Ausgabe, Bd. X, S. 187—189).

Sach-Register.

Personen-Register.

Besprochene Kantische Schriften.

(Chronologisch.)

Verfasser besprochener Novitäten.

Verzeichnis der Mitarbeiter.

564

Druck von C. A. Kaemmerer & Co, Halle a. S.





